



Georges
Bataille

Teoria da Religião

ea
editora ática

Georges Bataille

TEORIA DA RELIGIÃO

Texto estabelecido e apresentado por
Thadée Klossowski

Tradução: Sergio Goes de Paula e Viviane de Lamare

Revisão da tradução:
Eliane Robert Moraes



Série
Temas
volume 34 Estudos Filosóficos

Título original:
Théorie de la religion © Éditions Gallimard, 1973

Editor

Fernando Paixão

Assistência editorial

Mário Vilela

Preparação de texto

Renato Nicolai

Revisão

Marcia L. A. Camargo

Edição de arte (miolo)

Divina Rocha Corte

Composição

José Anacleto de Santana

Paginação em vídeo

Eliana Ap. Fernandes Santos

Capa

Ettore Bottini

ISBN 85 08 04353 8

1993

Todos os direitos reservados

Editora Ática S.A.

Rua Barão de Iguapé, 110 — CEP 01507-900 Tel.: PABX (011)
278-9322 — Caixa Postal 8656 End. Telegráfico "Bomlivro" — Fax:
(011) 277-4146 São Paulo (SP)

Sumário

Onde este livro está situado	7
INTRODUÇÃO	8
PRIMEIRA PARTE OS DADOS FUNDAMENTAIS.....	10
I - A ANIMALIDADE.....	11
1. A imanência do animal que come e do animal comido.....	11
2. Dependência e independência do animal	12
3. A mentira poética da animalidade.....	12
4. O animal está no mundo como a água na água	13
II - A HUMANIDADE E A ELABORAÇÃO DO MUNDO PROFANO.....	15
1. A posição do objeto: o instrumento	15
2. Posição de elementos imanentes no plano dos objetos	16
3. Posição de coisas como sujeitos.....	17
4. O Ser supremo.....	17
5. O sagrado	18
6. Os espíritos e os deuses.....	19
7. Posição do mundo das coisas e do corpo como coisa	19
8. O animal comido, o cadáver e a coisa.....	20
9. O trabalhador e o instrumento.....	21
III - O SACRIFÍCIO, A FESTA E OS PRINCÍPIOS DO MUNDO SAGRADO	22
1. A necessidade à qual responde o sacrifício e seu princípio.....	22
2. A irreabilidade do mundo divino	22
3. A associação comum da morte e do sacrifício	23
4. A consumação do sacrifício	24
5. O indivíduo, a angústia e o sacrifício	25
6. A festa	25
7. A limitação, a interpretação utilitária da festa e a posição do grupo.....	26
8. A guerra: as ilusões do desencadeamento da violência para fora.....	27
9. A redução do desencadeamento das guerras ao encadeamento do homem-mercadoria	28
10. O sacrifício humano	29
SEGUNDA PARTE	
A RELIGIÃO NOS LIMITES DA RAZÃO.....	30

I - A ORDEM MILITAR	31
1. Passagem de um equilíbrio entre recursos e dispêndios à acumulação de forças em busca do crescimento	31
2. Posição de um império como a coisa universal.....	31
3. O direito e a moral	32
II - O DUALISMO E A MORAL	33
1. Posição do dualismo e deslocamento dos limites do sagrado e do profano	33
2. A negação da imanência do divino e sua posição na transcendência da razão.....	34
3. A exclusão racional do mundo sensível e a violência da transcendência.....	35
III - A MEDIAÇÃO	37
1. Fraqueza geral da divindade moral e força do mal	37
2. A mediação do mal e a impotência do deus vingador	37
3. O sacrifício da divindade	38
4. O divino entregue à operação.....	39
IV - A ATIVIDADE INDUSTRIAL	40
1. A posição de uma total ausência de relações entre a intimidade divina e a ordem real	40
2. Visão de conjunto das relações da produção com a destruição improdutiva	41
3. O mundo da redução acabada ou o reino das coisas	42
4. A realização da consciência clara da coisa ou a ciência.....	43
5. A consciência de si.....	44
6. A destruição geral das coisas	45
<i>Para quem</i>	47
APÊNDICE.....	49
QUADRO GERAL E REFERÊNCIAS	49

É o Desejo que transforma o Ser revelado a ele mesmo por ele mesmo no conhecimento (verdadeiro) em um "objeto" revelado a um "sujeito" por um sujeito diferente do objeto e a ele "oposto". E em e por — ou, melhor ainda, enquanto — "seu" Desejo, que o homem se constitui e se revela — a si mesmo e aos outros — como um Eu, como o Eu essencialmente diferente e radicalmente oposto ao não-Eu. O Eu (humano) é o Eu de um — ou do — Desejo.

O próprio Ser do homem, o ser consciente de si, implica e pressupõe, portanto, o Desejo. Em consequência, a realidade humana só pode se constituir e se manter no interior de uma realidade biológica, de uma vida animal. Mas se o Desejo animal é a condição necessária da Consciência de si, não é sua condição suficiente. Por si só esse desejo constitui apenas o Sentimento de si.

Contra o conhecimento que mantém o homem em uma quietude passiva, o Desejo o torna in-quieto e o impele à ação. Nascida do Desejo, a ação tende a satisfazê-lo, e só pode fazê-lo pela "negação", pela destruição ou, ao menos, pela transformação do objeto desejado: para satisfazer a fome, por exemplo, é preciso destruir ou transformar o alimento. Assim, toda ação é "negadora".

*Alexandre Kojève,
Introdução à leitura de Hegel.*

Onde este livro está situado

O fundamento de um pensamento é o pensamento de um outro, o pensamento é o tijolo cimentado em um muro. É um simulacro de pensamento se, no retorno que faz sobre si mesmo, o ser que pensa vê um tijolo solto e não o preço que lhe custa essa aparência de liberdade: ele não vê os terrenos baldios e os montes de detritos aos quais uma vaidade desconfiada o abandona com seu tijolo.

O trabalho do pedreiro, que constrói, é o mais necessário. Da mesma forma, em um livro os tijolos vizinhos não devem ser menos visíveis do que o novo tijolo, que é o livro. O que é proposto ao leitor, com efeito, não pode ser um elemento, mas o conjunto onde se insere: é toda a construção e o edifícios humanos que não podem ser mero amontoado de detritos, mas *consciência de si*.

Em certo sentido a construção ilimitada é o impossível. É preciso coragem e obstinação para não perder o fôlego. Tudo leva a deixar o certo, que é o movimento aberto e impessoal do pensamento, pelo duvidoso, a opinião isolada. É claro que a opinião isolada é também o meio mais simples de revelar o que a construção é no fundo, o impossível. Mas ela só tem esse sentido profundo caso não seja consciente.

Essa impotência define um ápice da possibilidade ou, pelo menos, a consciência da impossibilidade abre a consciência a tudo o que lhe é possível refletir. Nesse ponto de reunião, onde grassa a violência, no limite do que escapa à coesão, aquele que reflete na coesão percebe que a partir de então não há mais lugar para *ele*.

INTRODUÇÃO

Esta *Teoria da religião* esboça o que seria um trabalho acabado: tentei exprimir um pensamento *móvel*, sem nele buscar o estado definitivo.

Uma filosofia é uma soma coerente ou não é, mas ela exprime o indivíduo, não a humanidade indissolúvel. Ela deve manter, em consequência, uma abertura para os desenvolvimentos que se seguirão, no pensamento humano... onde aqueles que pensam, na medida em que rejeitam sua própria alteridade, aquilo que não são, já estão imersos no esquecimento universal. Uma filosofia jamais é uma casa, mas um canteiro de obras. Mas seu inacabamento não é o da ciência. A ciência elabora uma porção de partes completas e os vazios aparecem apenas no conjunto. Ao passo que, no esforço de coesão, o inacabamento não está limitado às lacunas do pensamento — sobre todos os pontos, sobre cada ponto, está a impossibilidade do estado último.

Esse princípio de impossibilidade não é a desculpa para inegáveis insuficiências, ele limita qualquer filosofia real. O cientista é aquele que *aceita* esperar. O filósofo espera, mas de direito não pode fazê-lo. A filosofia responde desde o início a uma exigência que não se pode decompor. Nada pode "ser" independentemente de uma resposta à questão que ela coloca. Assim, a resposta do filósofo é necessariamente dada antes da elaboração de uma filosofia e se ela muda na elaboração, às vezes até mesmo em razão dos resultados, *ela não pode de direito lhe estar subordinada*. A resposta da filosofia não pode ser um efeito dos trabalhos filosóficos, e se ela pode não ser arbitrária, isso supõe, dados desde o início, o desprezo pela posição individual e a extrema mobilidade do pensamento aberto a todos os movimentos anteriores ou *posteriores*; e, ligados desde o início à resposta, melhor, consubstanciais à resposta, a insatisfação e o inacabamento do pensamento.

Então, mesmo levando o esclarecimento ao limite das possibilidades imediatas, é um ato de consciência não buscar um estado definitivo que nunca será dado. Sem dúvida é necessário elevar um pensamento, que se move em domínios já conhecidos, ao nível dos conhecimentos elaborados. E, de qualquer modo, a própria resposta *de jato* só tem sentido quando é a de um homem intelectualmente desenvolvido. Mas se a segunda das condições deve ser preenchida de antemão, à primeira só se pode responder aproximadamente: a menos que se limite, à maneira dos homens de ciência, o deslocamento do pensamento a domínios restritos, não é possível a ninguém assimilar os conhecimentos adquiridos. Isso acrescenta ao inacabamento essencial do pensamento um inacabamento de fato inevitável. Da mesma forma, o rigor exige um reconhecimento acentuado dessas condições.

Esses princípios estão bem distantes de uma maneira de filosofar que hoje em dia recebe, se não a aprovação, pelo menos a curiosidade do público. Eles até mesmo se opõem com vigor à insistência moderna que se liga ao indivíduo e ao isolamento do indivíduo. Aí não pode haver pensamento do indivíduo e o exercício do pensamento não

pode ter outro resultado que não seja a negação das perspectivas individuais. A própria idéia de filosofia se liga um primeiro problema: como se livrar da situação humana? Como deslizar de uma reflexão subordinada à ação necessária, condenada à distinção útil, à consciência de si como ser sem essência — mas consciente?

O inevitável inacabamento não retarda de modo algum a resposta que é um movimento — fosse ele, num certo sentido, ausência de resposta. Ao contrário, ele lhe dá a verdade de grito do impossível. O paradoxo fundamental dessa *Teoria da religião* que faz do indivíduo "a coisa" e a negação da intimidade, ilumina, sem dúvida, uma impotência, mas o grito dessa impotência preludia o mais profundo silêncio.

PRIMEIRA PARTE
OS DADOS FUNDAMENTAIS

I - A ANIMALIDADE

1. A imanência do animal que come e do animal comido

Vejo a animalidade de um ponto de vista restrito, que me parece discutível, mas cujo sentido aparecerá na seqüência da apresentação. Desse ponto de vista, a animalidade é o imediatismo ou a imanência.

A imanência do animal em relação a seu meio está dada em uma situação precisa, de fundamental importância. Dela não falarei a cada momento, mas não poderei perdê-la de vista: a própria conclusão de meus enunciados voltará a este ponto de partida: *essa situação é dada quando um animal come outro.*

O que é dado, quando um animal come outro, é sempre o *semelhante* daquele que come: é nesse sentido que falo de imanência.

Não se trata de um *semelhante* conhecido como tal, mas do animal que come ao animal comido não há transcendência: há, sem dúvida, uma diferença, mas esse animal que come o outro não pode a ele se opor na afirmação dessa diferença.

Animais de uma dada espécie não comem uns aos outros... E verdade, mas não importa se o açor ao comer a galinha não a distinga claramente de si mesmo, da mesma maneira que nos distinguimos de um objeto. A distinção pede uma *posição* do objeto como tal. Não existe diferença *apreensível* se o objeto não foi colocado. O animal que outro animal come ainda não está dado como objeto. Não há, do animal comido àquele que come, uma relação de *subordinação*, como a que liga um objeto, uma coisa, ao homem que, por sua vez, se recusa a ser visto como coisa. Nada está dado para o animal com o passar do tempo. É na medida em que somos *humanos* que o objeto existe no tempo, em que sua duração é apreensível. O animal comido por outro está dado, pelo contrário, aquém da duração, é consumido, é destruído, é apenas um desaparecimento em um mundo onde nada é colocado fora do tempo presente.

Não há nada na vida animal que introduza a relação do senhor com aquele que ele comanda, nada que possa estabelecer, de um lado, a autonomia e, de outro, a dependência. Os animais, já que se comem uns aos outros, são de força desigual, mas entre eles só há essa diferença quantitativa. O leão não é rei dos animais: é apenas, no movimento das águas, uma onda mais alta que inverte as outras, mais fracas.

O fato de um animal comer outro em nada modifica uma situação fundamental: todo animal está *no mundo como a água no interior da água*. Há, efetivamente, na situação animal, o elemento da situação humana — o animal pode, a rigor, ser olhado como um sujeito para o qual o resto do mundo é objeto —, mas nunca lhe é dada a possibilidade de ele próprio se olhar assim. Elementos dessa situação podem ser apreendidos pela inteligência humana, mas o animal não os pode *realizar*.

2. Dependência e independência do animal

É verdade que o animal, como a planta, não tem autonomia em relação ao resto do mundo. Um átomo de azoto, de ouro, ou uma molécula de água existem sem que nada do que os cerca lhes cause necessidade, permanecem em estado de perfeita imanência: jamais uma necessidade, e mais geralmente jamais qualquer coisa, importa na relação imanente de um átomo com outro ou outros. A imanência de um organismo vivo no mundo é muito diferente: um organismo procura em torno de si (fora de si) elementos que lhes sejam imanes e com os quais deve estabelecer (estabilizar relativamente) relações de imanência. Já não está mais completamente como a água na água. Ou, se preferirmos, assim está apenas com a condição de se *alimentar*. Senão, sofre e morre: o escoamento (a imanência) de fora para dentro, de dentro para fora, que é a vida orgânica, só dura sob certas condições.

Um organismo, por outro lado, está separado dos processos que lhes são similares, cada organismo está destacado dos outros organismos: nesse sentido, a vida orgânica, ao mesmo tempo que acentua a relação com o mundo, retira do mundo, isola a planta ou o animal que teoricamente podem, caso se desconsidere a relação fundamental da nutrição, ser vistos como mundos autônomos.

3. A mentira poética da animalidade

Nada, para dizer a verdade, nos é mais inacessível do que essa vida animal da qual somos resultantes. Nada é mais estrangeiro à nossa maneira de pensar do que a Terra no seio do universo silencioso, não tendo nem o sentido que o homem dá às coisas, nem o não-sentido das coisas no momento em que desejariamos imaginá-las sem uma consciência que as refletisse. Na verdade, só arbitrariamente podemos supor as coisas sem a consciência, já que *nós, supor*, implicam a consciência, nossa consciência, aderindo de uma maneira indelével à presença delas. Podemos, sem dúvida, nos dizer que essa adesão é frágil, já que deixaremos de *estar lá*, um dia, mesmo, definitivamente. Mas o aparecimento de uma coisa nunca é concebível a não ser em uma consciência substituta da minha, se a minha desapareceu. E uma verdade grosseira, mas a vida animal, a meio caminho de *nossa* consciência, nos propõe um enigma mais inquietante. Ao representarmos o universo sem o homem — o universo onde o olho do animal seria o único a se abrir diante das coisas, não sendo o animal nem uma coisa nem um homem — só podemos suscitar uma visão em que não vemos *nada*, já que o objeto dessa visão é um deslizamento que vai das coisas que não têm sentido se estão sós, ao mundo pleno de sentido implicado pelo homem que dá a cada coisa o seu sentido. É por isso que só podemos descrever tal objeto de uma maneira precisa. Ou melhor, a maneira correta de falar dele só pode ser *abertamente* poética, já que a poesia não descreve nada que não deslize para o incognoscível. Na medida em que podemos falar ficticiamente do passado como de um presente, falamos no fim de animais pré-históricos, assim como de plantas, de rochas e de águas, *como de* coisas, mas descrever uma paisagem ligada a essas condições é uma tolice, a menos que seja um salto poético. Não existiu paisagem em um mundo onde os olhos que se abriam não apreendiam o que olhavam, onde verdadeiramente, na nossa medida, os olhos não viam. E se, agora, na desordem de meu

espírito, a contemplar *como um animal* essa ausência de visão, eu me pego dizendo: "Não havia nem visão, nem nada — nada além de uma embriaguez vazia a que o terror, o sofrimento e a morte, que a limitavam, davam uma espécie de espessura...", o que faço é abusar de um poder poético, substituindo ao nada da ignorância uma fulguração indistinta. Eu sei: o espírito não poderia dispensar a fulguração das palavras que lhe constitui uma auréola fascinante: é sua riqueza, sua glória, e é um signo de soberania. Mas essa poesia é apenas uma via pela qual um homem vai de um mundo cujo sentido é pleno, ao deslocamento final dos sentidos, de todo sentido, que logo se revela inevitável. Só há uma diferença entre o absurdo das coisas vistas sem o olhar do homem e o das coisas entre as quais o animal está presente: é que o primeiro nos propõe de início a aparente redução das ciências exatas, enquanto o segundo nos abandona à tentação viscosa da poesia, pois, não sendo o animal simplesmente coisa, não é para nós fechado e impenetrável. O animal abre diante de mim uma profundidade que me atrai e que me é familiar. Essa profundidade, num certo sentido, eu a conheço: é a minha. É também o que para mim está mais longinquamente oculto, o que merece este nome de profundidade, que quer dizer precisamente *o que me escapa*. Mas é também a poesia... Na medida em que posso ver *também* no animal uma coisa (se eu o como — à minha maneira, que não é a de um outro animal — ou se o domino ou o trato como objeto de ciência), seu absurdo não é menor (se preferirmos, menos próximo) que o das pedras ou do ar, mas não é sempre, e nunca de todo, redutível a essa espécie de realidade inferior que atribuímos às coisas. Algo de doce, de secreto e de doloroso prolonga nessas trevas animais a intimidade da luz que se mantém acesa em nós. Tudo o que afinal posso sustentar é que tal visão, que me submerge na noite e me ofusca, me aproxima do momento em que, disso não duvidarei, a claridade distinta da consciência me afastará ainda mais, finalmente, dessa verdade incognoscível que, de mim para o mundo, aparece-me para se esconder.

4. O animal está no mundo como a água na água

Mais tarde falarei desse incognoscível. Por ora, eu devia destacar do ofuscamento da poesia aquilo que, no plano da experiência, aparece distinta e claramente.

Pude dizer que o mundo animal é o da imanência e do imediatismo: é que esse mundo, que nos é inacessível, o é na medida em que nele não podemos discernir um poder de se transcender. Uma tal verdade é negativa e, sem dúvida, não poderemos estabelecê-la absolutamente. Podemos apenas imaginar no animal um embrião desse poder, mas não podemos discerni-lo com suficiente clareza. Se o estudo dessas disposições embrionárias pode ser feito, dele não se pode destacar perspectivas que anulem a visão da animalidade imanente, que permanece inevitável *para nós*. E somente nos limites do humano que aparece a transcendência das coisas em relação à consciência (ou da consciência em relação às coisas). A transcendência, com efeito, nada é se for embrionária, se não for constituída como os sólidos, quer dizer, imutavelmente em certas condições dadas. De fato, somos incapazes de nos fundar sobre coagulações instáveis e devemos nos limitar a olhar a animalidade, de fora, sob a luz da ausência de transcendência. Inevitavelmente, diante de nossos olhos, o animal está no mundo como a água na água.

O animal tem diversas condutas segundo as diversas situações. Essas condutas são os pontos de partida de distinções possíveis, mas a distinção exigiria a transcendência do objeto tornado distinto. A diversidade das condutas animais não estabelece distinção consciente entre as diversas situações. Os animais que não comem um semelhante da mesma espécie não têm, no entanto, o poder de reconhecê-lo como tal, se bem que uma situação nova, em que não é desencadeada a conduta normal, pode bastar para superar um obstáculo sem que haja até mesmo consciência de tê-lo superado. Não podemos dizer de um lobo que come outro que ele *viola* a lei que afirma que normalmente *os lobos não se comem entre si*. Ele não viola essa lei, ele simplesmente se encontrou em circunstâncias em que ela não vigora mais. Apesar disso, há para o lobo continuidade do mundo e de si mesmo. Diante dele se produzem aparições atraentes ou angustiantes; outras aparições não correspondem nem a indivíduos de mesma espécie, nem a alimentos, nem a nada de atraente ou de repulsivo; a partir daí, aquilo de que se trata não tem sentido, ou o tem como signo de outra coisa. Nada vem romper uma continuidade em que o próprio medo não anuncia nada que possa ser distinguido antes de ser morto. Mesmo a luta de rivalidade é ainda uma convulsão em que, das inevitáveis respostas aos estimulantes, se desprendem sombras inconsistentes. Se o animal que derrubou seu rival não percebe a morte do outro como o faz um homem na conduta do triunfo, é porque seu rival não havia rompido uma continuidade que sua morte não restabelece. Essa continuidade não estava posta em questão, mas a identidade dos desejos de dois seres os opõe em combate mortal. A apatia que o olhar do animal traduz após o combate é o signo de uma existência essencialmente igual ao mundo onde ela se move como a água no seio das águas.

II - A HUMANIDADE E A ELABORAÇÃO DO MUNDO PROFANO

Por enquanto, não tentarei dar um fundamento mais consistente ao que foi dito. O que precede implica a incursão da inteligência fora desse domínio do descontínuo que é seu domínio privilegiado. Quero passar sem mais demora a esse centro sólido sobre o qual acreditamos poder repousar.

1. A posição do objeto: o instrumento

A posição do objeto, que não é dada na animalidade, o é no emprego humano dos instrumentos. Pelo menos quando os instrumentos, como meios-termos, são adaptados ao resultado visado — se aqueles que os empregam os aperfeiçoam.

É na medida em que os instrumentos são elaborados com vistas a seu fim que a consciência os coloca como objetos, como interrupções na continuidade indistinta. O instrumento elaborado é a forma nascente do não-eu.

O instrumento introduz a exterioridade em um mundo onde o sujeito *participa* dos elementos que ele distingue, onde ele *participa* do mundo e aí fica "como a água está na água". O elemento de que o sujeito participa — o mundo, um animal, uma planta — não lhe está subordinado (do mesmo modo, imediatamente, o sujeito não pode ser subordinado ao elemento de que participa). Mas o instrumento está subordinado ao homem que o emprega, que pode modificá-lo à sua vontade, visando um determinado resultado.

O instrumento não tem valor em si mesmo — como o sujeito, ou o mundo, ou os elementos de mesmo sentido que o sujeito ou o mundo —, mas só o tem em relação a um resultado antecipado. O tempo gasto em fabricá-lo coloca diretamente em questão a utilidade, a subordinação a quem o emprega visando um fim, a subordinação a esse fim; coloca ao mesmo tempo a distinção clara do fim e do meio e coloca-a no próprio plano que seu aparecimento definiu. Infelizmente o fim é assim dado no plano do meio, no plano da utilidade. Essa é uma das mais notáveis e mais conseqüentes aberrações da linguagem. O fim do emprego de um instrumento sempre tem o mesmo sentido que o emprego do instrumento: por sua vez, uma utilidade lhe é atribuída — e assim sucessivamente. O pedaço de pau escava o solo para propiciar o crescimento de uma planta, a planta é cultivada para ser comida, é comida para manter a vida de quem a cultiva... O absurdo de uma sucessão infinita justifica apenas o absurdo equivalente de um fim verdadeiro, que de nada serviria. O que um "fim verdadeiro" reintroduz é o ser contínuo, perdido no mundo como a água na água: senão, caso se tratasse de um ser tão claramente distinto como é o instrumento, o sentido deveria ser buscado no plano da utilidade, no plano do instrumento e isso não seria mais um "fim verdadeiro". Só um mundo onde os seres estão indistintamente perdidos é supérfluo, de nada serve, nada tem a

fazer e nada quer dizer: tem apenas um valor em si mesmo, não em vista de qualquer outra coisa, esta outra coisa para outra ainda e assim sucessivamente.

O objeto, ao contrário, tem um sentido que rompe a continuidade indistinta, que se opõe à imanência ou ao escoamento de tudo o que é — que ele transcende. É rigorosamente estrangeiro ao sujeito, ao eu ainda imerso na imanência. Ele é a propriedade e a coisa do sujeito, mas nem por isso é menos impenetrável por este.

O conhecimento perfeito — acabado, claro e distinto — que o sujeito tem do objeto é todo exterior, decorre da fabricação¹: eu sei o que é o objeto que fiz, posso fazer outro semelhante; mas não poderia fazer um ser semelhante a mim como um relojoeiro faz um relógio (ou como um homem da Idade da Rena fazia uma lâmina de pedra cortante) e não sei de fato o que é o ser que eu sou; ignoro, do mesmo modo, o que é este mundo, de modo algum poderia produzir um outro.

Esse conhecimento exterior é talvez superficial, mas somente ele tem o poder de diminuir a distância entre o homem e os objetos que tal conhecimento determina. Ele transforma esses objetos, ainda que permaneçam inacessíveis para nós, naquilo que nos é mais próximo e mais familiar.

2. Posição de elementos imanentes no plano dos objetos

A posição do objeto clara e distintamente conhecido de fora define geralmente uma esfera dos objetos, um mundo, um plano no qual é possível situar clara e distintamente, pelo menos em aparência, o que, em princípio, não pode ser conhecido da mesma maneira. Assim, tendo determinado coisas estáveis, simples e possíveis de fazer, os homens determinaram no plano onde essas coisas apareceram, como se fossem comparáveis ao pedaço de pau, à pedra talhada, elementos que eram e permaneceram, apesar disso, na continuidade do mundo, como os animais, as plantas, os outros homens e, finalmente, o próprio sujeito determinante. Isso quer dizer, em outras palavras, que só nos conhecemos distinta e claramente no dia em que nos percebemos de fora como um outro. E isso, ainda, sob a condição de que tenhamos de início distinguido o outro no plano onde as coisas fabricadas nos apareceram distintamente.

Essa introdução de elementos da mesma natureza que o sujeito, ou do próprio sujeito, no plano dos objetos é sempre precária, incerta e desigualmente acabada. Mas essa precariedade relativa importa menos que a possibilidade decisiva de um ponto de vista de onde os elementos imanentes são percebidos de fora como objetos. No fim percebemos cada aparecimento — sujeito (nós mesmos), animal, espírito, mundo — ao mesmo tempo

¹ Como se vê, coloquei no mesmo plano o instrumento e o objeto fabricado. E que desde o início o instrumento é um objeto fabricado e, reciprocamente, um objeto fabricado é em certo sentido um instrumento. A única via que libera o objeto fabricado da servidão do instrumento é a arte, entendida como um fim verdadeiro. Mas a própria arte em princípio não impede o objeto que ela ornamenta de servir a uma coisa ou outra — uma casa, uma mesa, uma roupa, bem como um martelo, têm sua utilidade. Quão poucos objetos fabricados têm a virtude de se furtar a qualquer função engajada no ciclo da atividade útil!

de dentro e de fora, tanto como continuidade, em relação a nós mesmos, quanto como objeto².

A linguagem define de um plano a outro a categoria do sujeito-objeto, do sujeito objetivamente visto, na medida em que ele pode ser clara e distintamente conhecido de fora. Mas uma objetividade de tal natureza, clara quanto à posição separada de um elemento, permanece confusa: esse elemento guarda ao mesmo tempo todos os atributos de um sujeito e de um objeto. A transcendência do instrumento e a faculdade criadora ligada a seu emprego são atribuídas, na confusão, ao animal, à planta, ao meteoro: são igualmente atribuídas à totalidade do mundo³.

3. Posição de coisas como sujeitos

Estabelecida essa primeira confusão, e definido um plano de sujeitos-objetos, o próprio instrumento pode ser colocado aí com todo rigor. O objeto que é o instrumento pode, ele próprio, ser visto como um sujeito-objeto. Recebe a partir de então os atributos do sujeito e se coloca ao lado desses animais, dessas plantas, desses meteoros ou desses homens que a transcendência do objeto, uma vez atribuída, retira do *continuum*. Torna-se contínuo em relação ao conjunto do mundo mas permanece separado, como aconteceu no espírito daquele que o fabricou: no momento que lhe convém, um homem pode tomar esse objeto, uma flecha, por seu semelhante, sem com isso lhe retirar o poder de operar e a transcendência da flecha. No limite, um objeto assim transposto não difere na imaginação de quem o concebe daquilo que ele próprio é: aquela flecha, a seus olhos, é capaz de agir, pensar e falar como ele.

4. O Ser supremo

Se agora imaginamos homens que concebem o mundo sob a luz da existência contínua (em relação à sua intimidade, à sua subjetividade profunda), devemos perceber também que eles têm necessidade de atribuir-lhe as virtudes de uma *coisa* "capaz de agir, de pensar e de falar" (exatamente como fazem os homens). Nessa redução a uma *coisa*, o mundo se dá ao mesmo tempo a forma da individualidade isolada e da potência criadora. Mas essa potência pessoalmente distinta tem, ao mesmo tempo, o caráter *divino* da existência apessoal, indistinta e imanente.

Num certo sentido, o mundo ainda é, de uma maneira fundamental, imanência sem limite claro (escoamento indistinto do ser no ser, penso na instável presença das águas no interior das águas). De tal modo que a posição, no interior do mundo, de um "Ser

² Nós mesmos", o que a filosofia existencial chama, segundo Hegel, *para si*; o objeto é designado, no mesmo vocabulário, como *em si*.

³ Essa última mistura é provavelmente a mais curiosa. Se tento captar o que meu pensamento designa no momento em que toma o mundo como objeto, uma vez vencido o absurdo do mundo como objeto separado, como *coisa* análoga ao instrumento fabricado-fabricante, esse mundo permanece em mim como essa continuidade de dentro para fora, de fora para dentro que tive finalmente que descobrir: não pude, com efeito, emprestar à subjetividade o limite do eu ou *dos* eu humanos, não que eu possa percebê-lo alhures, mas porque, não tendo podido limitá-lo a mim mesmo, não pude limitá-lo de modo algum.

supremo", distinto e limitado como uma coisa, é de início um empobrecimento. Há, sem dúvida, na invenção de um "Ser supremo", vontade de definir um valor maior que qualquer outro. Mas esse desejo de acrescentar tem como consequência uma diminuição. A personalidade objetiva do "Ser supremo" o situa no mundo *ao lado* de outros seres pessoais de mesma natureza — como ele próprio é, simultaneamente, sujeitos e objetos —, dos quais é, contudo, claramente distinto. Os homens, os animais, as plantas, os astros, os meteoros... se são ao mesmo tempo coisas e seres íntimos, podem ser vistos *ao lado* de um "Ser supremo" desse gênero que, como os outros, está no mundo e, como os outros, é descontínuo. Não há entre eles igualdade última. Por definição, o "Ser supremo" tem a dignidade dominante. Mas todos são de mesma espécie, em que a imanência e a personalidade se misturam, todos podem ser *divinos* e dotados de uma potência operatória, todos podem falar a linguagem do homem. Assim eles se alinham essencialmente, apesar de tudo, em pé de igualdade.

Devo sublinhar esse caráter de empobrecimento e limitação involuntários: hoje em dia os cristãos reconhecem de imediato a consciência primeira do Deus em que crêem nos diversos "Seres supremos" de que os "primitivos" guardaram alguma memória, mas essa consciência nascente não é uma eclosão; é, ao contrário e sem compensação, uma espécie de estiolamento de um sentimento animal.

5. O sagrado

Não há dúvida de que todos os povos conceberam esse "Ser supremo", mas a operação parece ter fracassado em todos os lugares. O "Ser supremo" dos homens primitivos aparentemente não teve um prestígio comparável ao que um dia deveria obter o Deus dos judeus, e mais tarde o dos cristãos. É como se a operação tivesse tido lugar num tempo em que o sentimento de continuidade era forte demais, é como se a continuidade animal ou divina dos seres vivos e do mundo tivesse de início parecido limitada, empobrecida por uma primeira e desastrosa tentativa de redução a uma individualidade objetiva. Tudo indica que os primeiros homens estavam mais perto que nós do animal; talvez o distinguíssem deles mesmos, mas não sem uma dúvida mesclada de terror e de nostalgia. O sentimento de continuidade que devemos atribuir ao animal não se impunha mais sozinho ao espírito (a posição de objetos distintos era mesmo sua negação). Mas ele havia extraído uma nova significação da oposição em relação ao mundo das coisas. A continuidade, que para o animal não podia se distinguir de nada mais, que era nele e para ele a única modalidade possível do ser, no homem opunha à pobreza do instrumento profano (do objeto descontínuo) toda a fascinação do mundo sagrado.

O sentimento do sagrado evidentemente não é mais o do animal que a continuidade perdia em brumas em que nada era distinto. Para começar, se é verdade que não acabou a confusão no mundo das brumas, estas opõem um conjunto opaco a um mundo claro. Tal conjunto aparece distintamente no limite do que é claro: ele se distingue do menos, do externo, do que é claro. Por outro lado, o animal aceitava a imanência que o submergia sem protesto aparente, enquanto o homem, no sentimento do sagrado, experimenta uma espécie de horror impotente. Esse horror é ambíguo. Sem dúvida alguma, o que é sagrado atrai e possui um valor incomparável, mas no mesmo instante isso parece

vertiginosamente perigoso para esse mundo claro e profano onde a humanidade situa seu domínio privilegiado.

6. Os espíritos e os deuses

A igualdade e a desigualdade dessas diversas existências⁴, todas opostas às *coisas* que são os puros objetos, resolvem-se em uma hierarquia de *espíritos*. Os homens e o "Ser supremo", mas também, em uma representação primeira, os animais, as plantas, os meteoros... são espíritos. Dá-se um deslizamento nessa posição: o "Ser supremo" é, em certo sentido, um puro espírito: da mesma forma, o espírito de um homem morto não depende de uma clara realidade material, como o de um homem vivo; enfim, o vínculo de um espírito de animal ou de planta, etc, com um animal ou uma planta individuais é muito vago: trata-se de um espírito mítico — independente das realidades dadas. Nessas condições, a hierarquia dos espíritos tende a se fundar sobre uma distinção fundamental entre os espíritos que dependem de um corpo, como o dos homens, e os espíritos autônomos do "Ser supremo", dos animais, dos mortos, etc, que tendem a formar um mundo homogêneo, um mundo mítico, no interior do qual, na maior parte do tempo, as diferenças hierárquicas são fracas. O "Ser supremo", o soberano dos deuses, o deus do céu, em geral não passa de um deus mais poderoso, mas de mesma natureza que os outros.

Os deuses são simplesmente espíritos míticos, sem substrato de realidade. E deus, é puramente *divino* (sagrado), o espírito que não está subordinado à realidade de um corpo mortal. Na medida em que ele próprio é espírito, o homem é divino (sagrado), mas não o é soberanamente, já que é real.

7. Posição do mundo das coisas e do corpo como coisa

Na posição de uma coisa, de um objeto, de um instrumento, de um utensílio, ou na de um plano dos objetos (onde os diversos semelhantes do sujeito e o próprio sujeito adquirem um valor objetivo), o mundo onde os homens se movem é ainda, de uma maneira fundamental, a continuidade a partir do sujeito. Mas o mundo irreal dos espíritos soberanos ou dos deuses coloca a realidade, que não lhe concerne, como seu contrário. A realidade de um mundo profano, de um mundo de coisas e de corpos, é colocada em face de um mundo santo e mítico.

Nos limites da continuidade, tudo é espiritual, não há oposição entre espírito e corpo. Mas a posição de um mundo de espíritos míticos e o valor soberano que ele recebe estão naturalmente ligados à definição do corpo mortal como oposto ao espírito. A diferença entre espírito e corpo não é, de maneira alguma, a que existe entre continuidade (imanência) e objeto. Na imanência primeira, não há diferença possível antes da posição do instrumento fabricado. Do mesmo modo, na posição do sujeito no plano dos objetos

⁴ Nota da edição francesa: Os itens 4 e 5 correspondem a um remanejamento; antes, "dessas diversas existências" se referia diretamente às duas últimas frases do item 4: "O 'Ser supremo' em princípio tem a dignidade dominante. Mas como criador *distinto* do mundo, como individualidade *no* mundo, ele se coloca em outro sentido em pé de igualdade com o conjunto das existências individuais, que participam como ele da imanência, são dotadas como ele da potência operatória, e falam a mesma linguagem que ele".

(do sujeito-objeto), o espírito ainda não é distinto do corpo. E apenas a partir da representação mítica de espíritos autônomos que o corpo se encontra do lado das coisas, na medida em que falta aos espíritos soberanos. O mundo real permanece como um dejetado do nascimento do mundo divino: os animais e as plantas reais separadas de sua verdade espiritual reencontram lentamente a objetividade vazia dos instrumentos, o corpo humano mortal é pouco a pouco assimilado ao conjunto das coisas. Na medida em que é espírito, a realidade humana é santa, mas é profana na medida em que é real. Os animais, as plantas, os instrumentos e as outras coisas manejáveis formam com os corpos que os manejam um mundo real, submetido e atravessado por forças divinas, mas decaído.

8. O animal comido, o cadáver e a coisa

A definição do animal como uma coisa tornou-se humanamente um dado fundamental. O animal perdeu a dignidade de semelhante ao homem, e o homem, ao perceber em si mesmo a animalidade, a vê como uma tara. Há, sem dúvida, um pouco de ilusão no fato de olhar o animal como uma coisa. Um animal existe para si mesmo, e para ser uma coisa deve ser morto ou domesticado. Assim, o animal comido só pode ser tornado como objeto se for comido morto. Na verdade, ele só é plenamente coisa sob a forma de assado, de grelhado, de guisado. Aliás, a preparação das carnes não tem essencialmente o sentido de uma pesquisa gastronômica: trata-se, antes disso, do fato de que o homem não come nada que não tenha tornado um objeto. Pelo menos em condições normais, o homem é um animal que não *participa* do que come. Mas matar o animal e modificá-lo a seu gosto não é apenas transformar em coisa o que, sem dúvida, não o era desde o início, é definir de antemão o animal vivo como uma coisa. Quando mato, corto, cozinho, afirmo implicitamente que *aquilo* nunca foi nada além de uma coisa. Cortar, cozinhar e comer o homem é, ao contrário, abominável. Ninguém se incomoda quando um animal é morto; ao contrário, não matá-lo é que, por vezes, pode causar espanto. O estudo da anatomia, não obstante, só há pouco deixou de ser escandaloso. E a despeito das aparências, mesmo os materialistas empedernidos são ainda tão religiosos que a seus olhos é sempre crime fazer de um homem uma coisa — um assado, um guisado... A atitude humana em relação ao corpo é, ademais, de uma complexidade aterradora. A miséria do homem, na medida em que é espírito, é ter o corpo de um animal e por isso ser como uma coisa, mas a glória do corpo humano é ser o substrato do espírito. E o espírito está tão bem ligado ao corpo-coisa que este jamais deixa de ser assombrado, só é coisa no limite, no ponto em que, se a morte o reduz ao estado de coisa, o espírito está mais presente do que nunca: o corpo que o traiu revela-o mais do que no tempo em que o servia. Num certo sentido, o cadáver é a mais perfeita afirmação do espírito. A impotência definitiva e a ausência do morto revelam a própria essência do espírito, assim como o grito daquele que se mata é a suprema afirmação da vida. Reciprocamente, o cadáver do homem revela a completa redução ao estado de coisa do corpo do animal, em consequência do animal vivo. É, em princípio, um elemento estritamente subordinado, que não conta por si próprio. Uma utilidade da mesma natureza que o pano, o ferro ou a madeira manufaturada.

9. O trabalhador e o instrumento

De um modo geral, o mundo das coisas é sentido como uma decadência. Ele acarreta a alienação de quem o criou. É um princípio fundamental: subordinar não é apenas modificar o elemento subordinado, mas modificar a si mesmo. O instrumento muda ao mesmo tempo a natureza e o homem: submete a natureza ao homem que o fabrica e utiliza, mas liga o homem à natureza subjugada. A natureza torna-se a propriedade do homem mas deixa de lhe ser imanente. É sua, com a condição de lhe estar vedada. Se ele põe o mundo sob seu poder, é na medida em que esquece que ele próprio é o mundo: ao negar o mundo é ele mesmo que é negado. Tudo o que está em meu poder anuncia que reduzi o que me é semelhante a não mais existir para seu próprio fim, mas para um fim que lhe é estrangeiro. O fim de um arado é estranho à realidade que o constitui, e, com maior razão, o fim de um grão de trigo ou de um bezerro. Se eu comesse o trigo ou o bezerro de uma maneira animal, eles seriam igualmente desviados de seu próprio fim, mas seriam subitamente destruídos como trigo e como bezerro. Em momento algum o trigo e o bezerro seriam as *coisas* que são desde o início. O grão de trigo é unidade da produção agrícola, o boi é uma cabeça de gado, e quem planta o trigo é um plantador, quem cria o boi é um criador de gado. Ora, no momento em que planta, o fim do plantador não é efetivamente seu próprio fim; no momento em que cria o gado, o fim do criador não é efetivamente seu próprio fim. O produto agrícola e o gado são coisas, e o plantador ou o criador, no momento em que trabalham, também são coisas. Tudo isso é estranho à imensidão imanente, onde não há separações nem limites. Na medida em que o homem é a imensidão imanente, em que é o ser, em que é *do* mundo, ele é um estrangeiro para si mesmo. O agricultor não é um homem: é o arado de quem come o pão. No limite, o próprio ato do que come já é o trabalho dos campos, ao qual ele fornece a energia.

III - O SACRIFÍCIO, A FESTA E OS PRINCÍPIOS DO MUNDO SAGRADO

1. A necessidade à qual responde o sacrifício e seu princípio

Fazem-se as primícias da colheita ou o sacrifício de uma cabeça de gado para tirar do mundo das coisas a planta e o animal, ao mesmo tempo o agricultor e o criador.

O princípio do sacrifício é a destruição, mas, ainda que algumas vezes ele chegue a destruir inteiramente (como no holocausto), a destruição que o sacrifício quer operar não é o aniquilamento. O que o sacrifício quer destruir na vítima é a coisa — somente a coisa. O sacrifício destrói os laços de subordinação reais de um objeto, arranca a vítima ao mundo da utilidade e a entrega ao do capricho ininteligível. Quando o animal ofertado entra no círculo onde o sacerdote o imolará, passa do mundo das coisas — inacessíveis ao homem e que *nada* são para ele, que ele conhece de fora — ao mundo que lhe é imanente, *íntimo*, conhecido como a mulher é conhecida na consumição carnal. Isso supõe que ele deixou de estar, por sua vez, separado de sua própria intimidade, como acontece na subordinação do trabalho. A prévia separação do sacrificador e do mundo das coisas é necessária ao retorno da *intimidade*, da imanência entre o homem e o mundo, entre o sujeito e o objeto. O sacrificador tem necessidade do sacrifício para se separar do mundo das coisas e, por sua vez, a vítima não poderia dele ser separada se o próprio sacrificador de antemão já não o estivesse. O sacrificador enuncia: "*No íntimo*, eu pertencço ao mundo soberano dos deuses e dos mitos, ao mundo da generosidade violenta e sem cálculo, como minha mulher pertence a meus desejos. Eu te retiro, vítima, do mundo onde estavas e onde só podias ser reduzida ao estado de coisa, tendo um sentido exterior à tua natureza íntima. Eu te trago à *intimidade* do mundo divino, da imanência profunda de tudo o que é".

2. A irrealidade do mundo divino

Claro que é um monólogo, e a vítima não pode escutar nem responder. É que, essencialmente, o sacrifício vira as costas às relações reais. Se as levasse em conta, violaria a sua própria natureza, que é justamente o oposto desse mundo das coisas que funda a *realidade* distinta. Ele não poderia destruir o animal enquanto coisa sem negar sua *realidade* objetiva. É o que dá ao mundo do sacrifício um aspecto de gratuidade pueril. Mas não se pode, ao mesmo tempo, destruir os valores que fundam a realidade e aceitar seus limites. O retorno à intimidade imanente implica uma consciência obnubilada: a consciência está ligada à posição dos objetos como tais, diretamente apreendidos, fora de uma percepção confusa, além das imagens sempre irrealis de um pensamento fundado na participação.

3. A associação comum da morte e do sacrifício

A inconsciência pueril do sacrifício vai tão longe que, aí, matar aparece como uma forma de reparar a ofensa feita ao animal, miseravelmente reduzido ao estado de coisa. Matar, na verdade, nem sempre tem significado literal. Mas, quanto maior a negação da ordem real, mais favorável é ao aparecimento da ordem mítica. Por outro lado, a morte sacrificial resolve por inversão a penosa antinomia da vida e da morte. Com efeito, a morte nada é na imanência, mas, como nada é, nenhum ser nunca está verdadeiramente separado dela. Por não ter sentido, por não haver diferença entre a morte e a vida, por não haver contra ela nem temor nem defesa, ela tudo invade sem suscitar resistência. A duração deixa de valer, ou aí só aparece para engendrar o doentio deleite da angústia. A posição objetiva — em certo sentido transcendente com relação ao sujeito — do mundo das coisas tem, ao contrário, a duração como fundamento: nenhuma *coisa*, com efeito, tem posição separada, tem sentido, a não ser com a condição de afirmar um tempo ulterior, em vista do qual ela é constituída como objeto. O objeto só é definido como uma potência operatória se nele a duração está implicitamente admitida. Se ele é destruído, como acontece com o alimento ou com o combustível, aquele que come ou o objeto fabricado conservam seu valor na duração, como o fim durável do carvão ou do pão. O tempo por vir constitui tão bem esse mundo real que nele a morte deixa de ter lugar. Mas é justamente por isso que aí ela é tudo. Com efeito, a fraqueza (a contradição) do mundo das coisas — se bem que a pertinência do homem a esse mundo se liga à posição do corpo como coisa, na medida em que é mortal — é dar à morte um caráter de irreabilidade.

Este é, na verdade, um aspecto superficial. O que não tem seu lugar no mundo das coisas, o que, no mundo real, é irreal, não é exatamente a morte. A morte, com efeito, traí a impostura da realidade, não apenas porque a ausência de duração recorda-lhe a ilusão, mas sobretudo por ser a grande afirmação, e como que o grito maravilhado, da vida. A ordem real rejeita menos a negação da realidade que é a morte, do que a afirmação da vida íntima, imanente, em que a violência sem medida é um perigo para a estabilidade das coisas, e que só é plenamente revelada na morte. A ordem real deve anular — neutralizar — essa vida íntima e substituí-la pela coisa que é o indivíduo na sociedade do trabalho. Mas ela não pode fazer com que o desaparecimento da vida na morte não revele o claro *invisível* da vida que não é uma *coisa*. A potência da morte significa que esse mundo real só pode ter uma imagem neutra da vida, que a intimidade só revele sua consumição ofuscante no momento em que desaparece. Ninguém sabia que *ela* aí estava, mas ela estava, era então negligenciada em proveito das coisas reais: a morte era uma coisa real entre outras. Mas, subitamente, a morte mostra que a sociedade real mentia. Então, não é a perda da coisa, do membro útil, que é levada em consideração. O que a sociedade real perdeu não foi um membro, mas sua verdade. E a ausência dessa vida íntima, que havia perdido o poder de me atingir plenamente e que essencialmente eu via como uma coisa, que a entrega plenamente à minha sensibilidade. A morte revela a vida em sua plenitude e faz naufragar a ordem real. A partir de então, importa muito pouco que essa ordem real seja a exigência da duração do que não é mais. A partir do momento em que um elemento escapa à sua exigência, o que se tem não é uma entidade imperfeita e decaída: esta entidade, a ordem real, se dissipou inteiramente, de uma só vez. Não se trata mais dela, e o que a morte traz nas lágrimas é a inútil consumição da ordem íntima.

Uma opinião ingênua relaciona diretamente a morte à tristeza. As lágrimas dos vivos, que respondem à sua chegada, estão longe de ter um sentido oposto à alegria. Longe de serem dolorosas, as lágrimas são a expressão de uma aguda consciência da vida comum captada em sua intimidade. E verdade que essa consciência nunca é tão aguda quanto no momento em que a ausência sucede subitamente à presença, como na morte ou na simples separação. E, nesse caso, o consolo (no sentido forte da palavra, nos "consolos" dos místicos) está, de certa forma, penosamente ligado ao fato de que ele não pode durar, mas é precisamente o desaparecimento da duração, e ainda o das condutas neutras que lhe estão ligadas, que descobre um fundo das coisas cujo ofuscamento cega (em outros termos, fica claro que a necessidade da duração nos furta a vida, e que, somente em princípio, a impossibilidade da duração nos libera). Em outros casos as lágrimas respondem, ao contrário, ao triunfo inesperado, à sorte que nos faz exultar, mas sempre de modo insensato, muito além da preocupação com um tempo que está por vir.

4. A consumação do sacrifício

A potência que tem a morte em geral esclarece o sentido do sacrifício, que opera como a morte, já que restitui um valor perdido por meio de um abandono desse valor. Mas a morte não está necessariamente a ele relacionada e o sacrifício mais solene pode não ser sangrento. Sacrificar não é matar, mas abandonar e doar. O ato de matar é apenas exposição de um sentido profundo. O que importa é passar de uma ordem durável, em que todo consumo de recursos está subordinado à necessidade de durar, à violência de um consumo incondicional; o que importa é sair de um mundo de coisas reais, cuja realidade decorre de uma operação a longo prazo e nunca do instante — de um mundo que cria e conserva (que cria em proveito de uma realidade durável). O sacrifício é a antítese da produção, feita visando o futuro, é o consumo que só tem interesse no próprio instante. Nesse sentido ele é dom e abandono, mas o que é doado não pode ser um objeto de conservação para o donatário: o dom de uma oferenda a faz passar precisamente para o mundo do consumo precipitado. É o que significa "sacrificar à divindade", cuja essência sagrada é comparável a um fogo. Sacrificar é doar, como se dá carvão à fornalha. Mas em geral a fornalha tem uma inegável utilidade, à qual o carvão está subordinado, enquanto no sacrifício a oferenda escapa a qualquer utilidade.

É bem esse o sentido preciso do sacrifício, sacrifica-se *o que serve*, não se sacrificam objetos luxuosos. Não poderia haver sacrifício se a oferenda fosse destruída de antemão. Ora, privando de utilidade o trabalho de fabricação desde o início, o luxo já *destruiu* esse trabalho, dissipou-o na vangloria, ao mesmo tempo que o perdeu definitivamente. Sacrificar um objeto de luxo seria sacrificar duas vezes o mesmo objeto.

Mas também não se poderia sacrificar o que não tivesse sido retirado inicialmente da imanência, o que, nunca lhe tendo pertencido, não tenha sido secundariamente subordinado, domesticado e reduzido a coisa. O sacrifício se faz com objetos que poderiam ter sido espíritos, como os animais, as substâncias vegetais, mas que se tornaram coisas e que é preciso devolver à imanência de onde provêm, à esfera vaga da intimidade perdida.

5. O indivíduo, a angústia e o sacrifício

Não se pode, discursivamente, exprimir a intimidade.

A vaidade exorbitada, a malícia que explode cerrando os dentes, e que chora; o deslizamento que não sabe de onde vem nem para onde vai; no escuro, o medo que canta com toda força; a palidez de olhos brancos, a doçura triste, o furor e o vômito... são escapatórias possíveis.

E íntimo, num sentido forte, o que tem o arrebatamento de uma ausência de individualidade, a sonoridade inapreensível de um rio, a vazia limpidez do céu: é ainda uma definição negativa, à qual falta o essencial.

Esses enunciados têm o valor vago de distâncias inacessíveis, mas em contrapartida as definições articuladas substituem a floresta pela árvore, a articulação distinta ao que é articulado.

Recorrerei, não obstante, à articulação.

Paradoxalmente, a intimidade é a violência, e é a destruição, pois ela não é compatível com a posição do indivíduo separado. Quando se descreve o indivíduo na operação do sacrifício, ele se define pela angústia. Mas, se o sacrifício é angustiante, é porque o indivíduo nele toma parte. O indivíduo se identifica com a vítima no movimento súbito que a devolve à imanência (à intimidade), mas a assimilação ligada ao retorno da imanência se funda tanto no fato de que a vítima é a coisa, como no de que o sacrificador é o indivíduo. O indivíduo separado é da mesma natureza que a coisa, ou melhor, a angústia de durar pessoalmente que a individualidade coloca está ligada à integração da existência no mundo das coisas. Dito de outro modo, o trabalho e o medo de morrer são solidários, o primeiro implica a coisa e vice-versa. Nem mesmo é necessário trabalhar para ser em algum grau a *coisa* do medo: o homem é individual na medida em que sua apreensão o liga aos resultados do trabalho. Mas o homem não é, como poderíamos acreditar, uma coisa porque tem medo. Não haveria angústia se ele não fosse o indivíduo (a coisa), e o que alimenta sua angústia é o fato de ser essencialmente um indivíduo. É para responder à exigência da coisa, é na medida em que o mundo das coisas colocou sua duração como condição fundamental de seu valor, de sua natureza, que ele aprende a angústia. Ele tem medo da morte desde que entra no edifício de projetos que é a ordem das *coisas*. A morte desorganiza a ordem das coisas e a ordem das coisas nos mantém. O homem tem medo da ordem íntima que não é conciliável com a das coisas. Senão não haveria sacrifício, e tampouco haveria humanidade. A ordem íntima não se revelaria na destruição e na angústia sagrada do indivíduo. E por não estar no mesmo nível, mas sim atravessando uma coisa ameaçada em sua natureza (nos projetos que a constituem), que, no tremor do indivíduo, a intimidade é santa, sagrada e coroada de angústia.

6. A festa

O sagrado é essa pródiga ebulição da vida que, para durar, a ordem das coisas encadeia e que tal encadeamento transforma em desencadeamento, ou, se quisermos, em violência. Sem trégua ele ameaça romper os diques, opor à atividade produtiva o movimento precipitado e contagioso de um consumo de pura glória. O sagrado é precisamente comparável à chama que destrói a madeira ao consumi-la. Ele é este contrário de uma coisa, o incêndio ilimitado, que se propaga, irradia calor e luz, inflama e cega, e aquilo que ele inflama e cega, por sua vez, subitamente, inflama e cega. O sacrifício abrasa como o sol que lentamente morre da pródiga irradiação cujo brilho nossos olhos não podem suportar, mas ele nunca está isolado e, num mundo de indivíduos, convida à negação geral dos indivíduos como tais.

O mundo divino é contagioso e seu contágio é perigoso. Em princípio, o que está envolvido na operação do sacrifício é como o surgimento do relâmpago: em princípio, não há limite para o abrasamento. A vida humana é favorável a isso, a animalidade não; é a resistência oposta à imanência que ordena aí o seu jorro, tão pungente nas lágrimas e tão forte no inconfessável prazer da angústia. Mas, caso se abandonasse sem reservas à imanência, o homem faltaria à humanidade, só a realizaria para perdê-la; com o passar do tempo, a vida voltaria à intimidade adormecida dos animais. O problema incessante posto pela impossibilidade de ser humano sem ser coisa e de escapar aos limites das coisas sem retornar ao sono animal recebe a solução limitada da festa.

O movimento inicial da festa está dado na humanidade fundamental, mas ele só atinge a plenitude de um jorro se a concentração angustiada do sacrifício o desencadeia. A festa reúne homens para quem a consumição da oferenda contagiosa (a comunhão) abre a um abrasamento todavia limitado por uma sabedoria de sentido contrário: é uma aspiração à destruição que explode na festa, mas é uma sabedoria conservadora que a ordena e a limita. Por um lado, todas as possibilidades de consumição estão reunidas: a dança e a poesia, a música e as diferentes artes contribuem para fazer da festa o lugar e o tempo de um desencadeamento espetacular. Mas a consciência, desperta na angústia, tende, em uma reversão comandada por uma impotência de aceitar o desencadeamento, a subordiná-lo à necessidade que a ordem das coisas tem — encadeada por essência e por si mesma paralisada — de receber um impulso de fora. Assim, o desencadeamento da festa é definitivamente, senão encadeado, ao menos demarcado nos limites de uma realidade que ele nega. E na medida em que reserva as necessidades do mundo profano que a festa é supostada.

7. A limitação, a interpretação utilitária da festa e a posição do grupo

A festa é a fusão da vida humana. Para a coisa e para o indivíduo ela é o cadinho em que as distinções se fundem ao calor intenso da vida íntima. Mas sua intimidade se resolve na posição real e individualizada do conjunto observado nos ritos. É visando uma comunidade *real*, um fato social dado como coisa — uma operação comum visando o tempo por vir — que a festa é limitada: ela está, ela mesma, integrada como um elo no encadeamento das obras úteis. Em certo sentido, enquanto embriaguez, caos, orgia sexual, que, no limite, é o que ela é, ela submerge na imanência; excede então até mesmo os

limites do mundo híbrido dos espíritos, mas seus movimentos rituais só deslizam para o mundo da imanência pela mediação dos espíritos. Aos espíritos evocados pela festa, aos quais o sacrifício é oferecido, e a cuja intimidade as vítimas são entregues, é atribuída, como às coisas, uma potência operatória. No fim, a própria festa é encarada como operação e sua eficácia não é posta em dúvida. A possibilidade de produzir, de fecundar os campos e rebanhos é atribuída a ritos cujas formas operatórias menos servis têm por fim, por uma concessão, sua resignação às terríveis violências do mundo divino. De qualquer forma, positivamente na fecundação, negativamente na propiciação, é de início como coisa — individualização determinada e obra comum em vista da duração — que a comunidade aparece na festa. A festa não é um verdadeiro retorno à imanência, mas uma conciliação amigável, e cheia de angústia, entre as necessidades incompatíveis.

Evidentemente, a comunidade na festa não é colocada unicamente como objeto, porém, mais geralmente, como espírito (como sujeito-objeto), mas sua posição tem o valor de um limite à imanência da festa e, por essa razão, o lado coisa é acentuado. Se ainda não é, ou não é mais, o vínculo de comunidade é dado à festa nas formas operatórias, cujos fins principais são os produtos do trabalho, as colheitas e os rebanhos. Não há *consciência* clara do que é *efetivamente* a festa (do que é no instante de seu desencadeamento) e a festa só está situada distintamente na consciência quando integrada na duração da comunidade. É isso o que a festa (o sacrifício incendiário e o incêndio) é conscientemente (subordinada a essa duração da coisa comum, que impede que ela mesma dure), mas isso indica bem a impossibilidade própria da festa e o limite do homem, ligado à consciência clara. A festa se realiza para devolvê-lo à imanência, mas a condição do retorno é a obscuridade da consciência. Não é, portanto, a humanidade — na medida em que a consciência clara justamente a opõe à animalidade — que é devolvida à imanência. A virtude da festa não está integrada em sua natureza e, reciprocamente, o desencadeamento da festa só foi possível em razão dessa impotência da consciência de tomá-lo pelo que é. O problema fundamental da religião está dado nesse desconhecimento fatal da festa. O homem é o ser que perdeu, até mesmo rejeitou, o que é obscuramente intimidade indistinta. A consciência não poderia ter se tornado clara com o passar do tempo se não tivesse se desviado de seus conteúdos incômodos, mas a consciência clara está, ela mesma, à procura do que desencaminhou e do que, à medida que se aproxima, deve de novo desencaminhar. Claro que o que foi desencaminhado não está fora dela, é da obscura intimidade da própria consciência que a consciência clara dos objetos se afasta. A religião cuja essência é a busca da intimidade perdida se resume no esforço da consciência clara que quer estar em inteira consciência de si: mas esse esforço é vão, já que a consciência da intimidade só é possível ao nível em que a consciência não é mais uma operação cujo resultado implica a duração, quer dizer, ao nível em que a clareza, que é o efeito da operação, não está mais dada.

8. A guerra: as ilusões do desencadeamento da violência para fora

A individualidade de uma sociedade, que funda a fusão da festa, define-se de início no plano das obras reais — da produção agrícola — que integram o sacrifício no mundo

das coisas. Mas a unidade de um grupo tem, desse modo, o poder de dirigir para fora a violência destrutiva.

Precisamente a violência exterior se opõe em princípio ao sacrifício ou à festa, em que a violência exerce por dentro as suas devastações. Só a religião assegura uma consumição que destrói a própria substância daqueles que ela anima. A ação armada destrói os outros ou a riqueza dos outros. Ela pode, ademais, se exercer individualmente, no interior de um grupo, mas o grupo constituído pode exercê-la para fora e é então que ela começa a produzir suas conseqüências.

Ela tem nos combates mortais, nos massacres e nas pilhagens, um sentido vizinho ao das festas, na medida em que aí o inimigo não é tratado como coisa. Mas a guerra não está limitada a essas forças explosivas e, mesmo nesses limites, não é uma ação lenta como o sacrifício, conduzida visando um retorno à intimidade perdida. É uma irrupção desordenada cuja direção para fora rouba ao guerreiro a imanência que ele atinge. E se é verdade que a ação de guerra tende, a seu modo, a dissolver o indivíduo pela utilização negadora do valor de sua própria vida, ela não pode evitar com o correr do tempo de, ao contrário, evidenciá-lo, fazendo do indivíduo sobrevivente o beneficiário dessa utilização.

A guerra determina o desenvolvimento do indivíduo além do indivíduo-coisa na individualidade gloriosa do guerreiro. O indivíduo glorioso introduz, por meio de uma negação primeira da individualidade, a ordem divina na categoria do indivíduo (que, de uma maneira fundamental, exprime a ordem das coisas). Ele tem a vontade contraditória de tornar durável uma negação da duração. Assim, sua força é, por um lado, uma força de mentir. A guerra representa um avanço arrojado, mas também o mais grosseiro: mais que força, é preciso ingenuidade ou tolice para ser indiferente ao que se superestima, e para se vangloriar de um empenho por nada.

9. A redução do desencadeamento das guerras ao encadeamento do homem-mercadoria

Esse caráter enganador e superficial tem pesadas conseqüências. A guerra não está limitada às formas de devastações sem cálculo. Ainda que mantenha obscuramente a consciência de uma vocação que exclui a conduta interessada do trabalho, o guerreiro reduz seu semelhante à servidão. Subordina, portanto, a violência à mais completa redução da humanidade à ordem das coisas. Sem dúvida o guerreiro não é quem inicia tal redução. A operação que faz do escravo uma coisa supunha a prévia instituição do trabalho. Mas o trabalhador livre era uma coisa voluntariamente e por algum tempo. Somente o escravo, que a ordem militar transformou em mercadoria, extrai inteiramente as conseqüências da redução. (E até necessário explicitar que sem a escravidão o mundo das coisas não teria tido sua plenitude.) Assim, a inconsciência grosseira do guerreiro funciona principalmente no sentido de um predomínio da ordem real. O prestígio sagrado de que ele se arroga é a falsa aparência de um mundo reduzido em profundidade ao peso da utilidade. A nobreza do guerreiro é como um sorriso de prostituta, cuja verdade é o interesse.

10. O sacrifício humano

Os sacrifícios de escravos ilustram o princípio segundo o qual *o que serve é* dedicado ao sacrifício. O sacrifício entrega o escravo, cuja servidão acentua o aviltamento da ordem humana, à nefasta intimidade do desencadeamento.

Em geral, o sacrifício humano é o momento agudo de um debate que opõe à ordem real e à duração o movimento de uma violência sem medida. E a contestação mais radical do primado da utilidade. É ao mesmo tempo o mais alto grau de um desencadeamento da violência interior. A sociedade onde grassa esse sacrifício afirma principalmente a recusa de um desequilíbrio entre uma violência e outra. Aquele que desencadeia suas forças de destruição para fora não pode ser avaro com seus recursos. Se reduz o inimigo à escravidão, é preciso, de um modo espetacular, fazer um uso glorioso dessa nova fonte de riqueza. É preciso destruir em parte essas coisas que lhe servem, porque não há nada de útil perto dele que não deva responder, de início, à exigência de consumição da ordem mítica. Assim, um contínuo avanço em direção à destruição nega, ao mesmo tempo que afirma, a posição individual do grupo.

Mas essa exigência de consumição cai sobre o escravo na medida em que ele é *sua* propriedade e *sua* coisa. Ela não pode ser confundida com os movimentos de violência que têm o exterior, o inimigo, por objeto. A esse respeito o sacrifício de um escravo está longe de ser puro. Em um sentido, ele prolonga o combate guerreiro, e a violência interna, essência do sacrifício, não é nele satisfeita. A consumição intensa exige, no auge, vítimas que não sejam apenas a riqueza útil de um povo, mas esse próprio povo. Ao menos aqueles elementos que o significam e que desta vez serão dedicados ao sacrifício, não por um distanciamento do mundo sagrado — pela decadência — mas, pelo contrário, por uma excepcional proximidade, como o soberano ou as crianças (cuja morte enfim realiza a execução de um sacrifício em dois tempos).

Não teria sido possível ir mais longe que isso no desejo de consumir a substância vital. Nem mesmo fazê-lo de forma mais imprudente. Um movimento de consumo tão intenso responde a um sentimento de mal-estar, criando um mal-estar ainda maior. Não é o apogeu de um sistema religioso, antes é o momento em que ele se condena: no momento em que as formas antigas perderam uma parte de sua virtude, ele só pode se manter por excessos, por inovações onerosas demais. Numerosos sinais indicam que essas exigências cruéis não eram bem suportadas. Por trapaça substituiu-se o rei por um escravo a quem se conferia uma realza temporária. O primado da consumição não pôde resistir ao da força militar.

SEGUNDA PARTE
A RELIGIÃO NOS LIMITES DA RAZÃO
(DA ORDEM MILITAR AO CRESCIMENTO INDUSTRIAL)

I - A ORDEM MILITAR

1. Passagem de um equilíbrio entre recursos e dispêndios à acumulação de forças em busca do crescimento

O sacrifício humano testemunha ao mesmo tempo um excesso de riqueza e uma maneira muito penosa de gastada. No conjunto, acaba por condenar sistemas novos bastante estáveis cujo crescimento era fraco e em que o dispêndio se equiparava aos recursos.

A ordem militar pôs fim aos mal-estares que respondiam a uma orgia de consumição. Determinou um emprego racional das forças para o crescimento constante da potência. O espírito metódico de conquista é contrário ao do sacrifício, e desde o início os reis militares se recusam a este. O princípio da ordem militar é o desvio metódico da violência para fora. Onde quer que, no interior, grasse a violência, a esta ela se opõe. E, desviando-a para fora, subordina-a a um fim real. É assim que, geralmente, ela procede. Dessa forma, a ordem militar é contrária às formas espetaculares de combate, que respondem mais a uma explosão desenfreada de furor do que ao cálculo racional da eficácia. Não visa mais, como acontecia com um sistema social arcaico na guerra e na festa, o maior dispêndio de forças. O dispêndio de forças subsiste, mas completamente submisso a um princípio de rendimento: se há dispêndio de forças, é visando a aquisição de outras maiores. A sociedade arcaica se limitava, na guerra, a capturas de escravos. De acordo com seus princípios, compensava essas aquisições por hecatombes rituais. A ordem militar organiza o rendimento das guerras em escravos, e o dos escravos em trabalho. Faz da conquista uma operação metódica, visando ampliar a extensão de um império.

2. Posição de um império como a coisa universal

Desde o início o império se submete ao primado da ordem real. Coloca-se essencialmente como coisa. Subordina-se aos fins que afirma: é a administração da razão. Mas não poderá admitir como igual um outro império em sua fronteira; qualquer presença ao redor dele se ordena em função de seu projeto de conquista. Perde assim o simples caráter individualizado da comunidade estrita. Não é mais uma coisa, no sentido de que as coisas se inserem na ordem que lhes pertence — ele próprio é a ordem das coisas, e é uma coisa universal. Nesse grau a coisa que não pode ter um caráter soberano não pode mais ter um caráter subordinado, já que ela é, em princípio, uma operação desenvolvida até o máximo de suas possibilidades. No limite, não é mais uma coisa, já que carrega em si mesma, além de seus caracteres intangíveis, uma abertura a todo o possível. Mas, em si, essa abertura é um vazio. É apenas a coisa no momento em que se desfaz, revelando a impossibilidade da subordinação infinita. Mas ela não pode se consumir a si mesma

soberanamente. Pois essencialmente é sempre uma coisa, e o movimento da consumição lhe deve vir de fora.

3. O direito e a moral

O império, sendo a coisa universal (cujo vazio é descoberto pela universalidade), na medida em que sua essência é um desvio da violência para fora, desenvolve necessariamente o direito que garante a estabilidade da ordem das coisas. Com efeito, o direito dá às tentativas feitas contra ele a sanção de uma violência exterior.

O direito define relações obrigatórias de cada coisa (ou de cada indivíduo-coisa) com os outros e as garante pela sanção da força pública. Mas o direito aqui é apenas um duplo da moral que garante as mesmas relações pela sanção de uma violência interior do indivíduo.

O direito e a moral ocupam lugar equivalente no império quando definem uma necessidade *universal* da relação de cada coisa com as outras. Mas o poder da moral permanece estrangeiro ao sistema fundado sobre a violência exterior. A moral apenas toca esse sistema no limite em que o direito se integra. E a ligação de um com outro é o meio-termo por onde se vai do império para fora, de fora para o império.

II - O DUALISMO E A MORAL

1. Posição do dualismo e deslocamento dos limites do sagrado e do profano

Ao nível de um mundo da ordem militar, desde o início em movimento na direção do império universal, a consciência é distintamente determinada na reflexão medida do mundo das coisas. E essa determinação autônoma da consciência opera no *dualismo* uma alteração profunda na representação do mundo.

Primitivamente, no interior do mundo divino, os elementos fastos e puros se opunham aos elementos nefastos e impuros, e uns e outros apareciam igualmente distanciados do profano. Mas quando se examina um movimento dominante do pensamento refletido, o divino aparece ligado à pureza, o profano à impureza. Assim se completa um deslizamento a partir de um dado primeiro em que a imanência divina é perigosa, em que o que é sagrado é de início nefasto e destrói pelo contágio aquilo de que se aproxima, em que os espíritos fastos são mediadores entre o mundo profano e o desencadeamento das forças divinas — e comparados às divindades negras parecem menos sagrados.

Esse deslizamento antigo inicia uma mudança decisiva. O pensamento refletido define regras morais, enuncia relações universalmente obrigatórias entre os indivíduos e a sociedade ou dos indivíduos entre si. Essencialmente, essas relações obrigatórias são as que garantem a ordem das *coisas*. Às vezes retomam proibições que fundam a ordem íntima (como a do assassinato). Mas as escolhas da moral são feitas dentre as regras da ordem íntima. Ela afasta, ou pelo menos não sustenta, as proibições a que não pode ser conferido valor universal, que dependem claramente de uma liberdade caprichosa da ordem mítica. E mesmo se tira da religião uma parte das leis que edita, como as outras, funda-as então *na razão*, liga-as à ordem das *coisas*. A moral enuncia as regras que decorrem universalmente da natureza do mundo profano, que garantem a duração sem a qual não pode haver operação. Ela é, portanto, oposta à escala dos valores da ordem íntima, que exaltava tudo aquilo cujo sentido é dado no instante. Condena as formas agudas da destruição ostentatória das riquezas (como o sacrifício humano, ou mesmo o sacrifício sangrento...). Condena geralmente todos os consumos inúteis. Mas ela só é possível no momento em que a soberania, no mundo divino, desliza da divindade negra para a branca, da nefasta à protetora da ordem real. Supõe, com efeito, a sanção da ordem divina. Admitindo o poder operatório do divino sobre o real, o homem havia praticamente subordinado o divino ao real. Lentamente reduziu a violência à sanção da ordem real que é a moral, com a condição de que a ordem real se dobrasse justamente na moral à ordem universal da razão. A razão é, de fato, a forma universal da coisa (idêntica a ela mesma) e da operação (da ação). A razão e a moral unidas, resultantes, de fato, das necessidades de conservação e de operação da ordem real, se põem de acordo com a função divina que

exerce uma soberania benevolente sobre essa ordem. Elas racionalizam e moralizam a divindade, no próprio movimento em que a moral e a razão são divinizadas.

Assim aparecem os elementos da concepção do mundo à qual se reservou comumente o nome de dualismo e que difere da representação primeira, igualmente fundada sobre uma bipartição, por um deslocamento dos limites e por uma inversão dos valores.

Na representação primeira, o sagrado imanente é dado a partir da intimidade animal do homem e do mundo, enquanto o mundo profano é dado na transcendência do objeto, cuja intimidade não é jamais imanente na humanidade. No manejo dos objetos e, em geral, nas relações com os objetos, ou com os sujeitos vistos como tais, aparecem, sob formas implícitas mas ligadas ao mundo profano, os princípios da razão e da moral.

O próprio sagrado é dividido: o sagrado negro e nefasto se opõe ao sagrado branco e fasto e as divindades que participam de um ou do outro não são nem racionais nem morais.

Ao contrário, na evolução dualista, o divino se torna racional e moral e rejeita o sagrado nefasto do lado profano. O mundo do espírito (tendo apenas poucas relações com o primeiro mundo dos espíritos — onde as formas distintas do objeto eram acrescentadas à indistinção da ordem íntima) é o mundo inteligível da idéia, cuja unidade não pode ser decomposta. A divisão em fasto e nefasto é reencontrada no mundo da matéria, onde a forma sensível por vezes é apreensível (em sua identidade consigo mesma e com sua forma inteligível e no seu poder de operação), e por vezes não é, permanece movediça, perigosa e imperfeitamente inteligível, é apenas acaso, violência, e ameaça destruir as formas estáveis e operatórias.

2. A negação da imanência do divino e sua posição na transcendência da razão

O momento da mudança é dado numa passagem: em um transporte, em um movimento súbito de transcendência, ultrapassada a matéria sensível, a esfera inteligível se revela. A inteligência ou o conceito, situada fora do tempo, é definida como uma ordem soberana, à qual o mundo das coisas se subordina como fazia com os deuses da mitologia. Assim, o mundo inteligível tem a aparência do divino.

Mas sua transcendência não tem essa mesma natureza indecisa do divino da religião arcaica. O divino era inicialmente percebido a partir da intimidade (da violência, do grito, do ser em irrupção, cego e ininteligível, do *sagrado* negro e nefasto); se era transcendente, isso se dava de maneira provisória, para o homem agindo na ordem real, mas que os ritos passavam à ordem íntima. Essa transcendência secundária diferia profundamente daquela do mundo inteligível, que permanece *para sempre* separado do mundo sensível. A transcendência de um dualismo aprofundado é a passagem de um mundo a outro. Melhor a *saída* deste mundo daqui, saída do mundo, apenas — pois, oposto ao mundo sensível, o mundo inteligível não é propriamente um outro mundo, porque ele está fora do mundo.

Mas, precisamente, o homem da concepção dualista está em oposição ao homem arcaico porque não há mais intimidade entre ele e esse mundo. Esse mundo lhe é efetivamente imanente, mas na medida em que não é mais homem da intimidade, em que é homem da coisa, sendo ele mesmo uma coisa, um indivíduo distintamente separado. Sem dúvida, o homem arcaico não participava continuamente da violência contagiosa da intimidade, mas, quando dela estava distanciado, os ritos sempre conservavam, no prazo desejado, o acesso a ela. Ao nível da concepção dualista, nenhuma sobrevivência das festas antigas pode fazer com que o homem da reflexão, que a reflexão constitui, seja, no momento de sua realização, o homem da intimidade perdida. Sem dúvida, a intimidade não lhe é estrangeira, não se poderia dizer que dela não saiba nada, pois tem dela a reminiscência. Mas justamente essa reminiscência o remete para fora de um mundo onde não há nada que responda à nostalgia que tem dela. Nesse mundo até as coisas sobre as quais ele faz chegar sua reflexão são profundamente separadas dele e os próprios seres são mantidos em sua individualidade incomunicável. Porque para ele a transcendência não tem, de maneira alguma, o valor de uma separação, mas de um retorno. Sem dúvida é o inacessível, sendo transcendência: em sua operação ela afirma a impossibilidade, para o operador, de ser imanente ao resultado da operação. Mas se o indivíduo que ele é não pode sair desse mundo nem se conectar ao que ultrapassa seus próprios limites, ele entrevê quando acordado, em um salto, o que não pode ser captado, mas que se dissimula, justamente, como um *déjà vu*. Para ele o *déjà vu* difere absolutamente do que vê, que está sempre separado dele mesmo — e pela mesma razão, de si mesmo. E isto que lhe é inteligível, que desperta nele a reminiscência mas logo se perde na invasão dos dados sensíveis, que de novo fundam a separação de todos os lados. Esse ser separado é precisamente uma *coisa* na medida em que é separado de si: *ele* é a coisa e a separação, mas *si*, ao contrário, é uma intimidade que não está separada de nada (apenas do que se separa dela, como *ele*, e com ele todo o mundo das coisas separadas).

3. A exclusão racional do mundo sensível e a violência da transcendência

Há uma extrema virtude no paradoxo de uma transcendência da intimidade, que se refere à perfeita negação da *intimidade dada* que é a transcendência. É que a intimidade dada não passa de um contrário da intimidade, pois ser dado significa forçosamente ser à maneira de coisa. Já é ser uma coisa, de que a intimidade está forçosamente separada. A intimidade foge dela mesma no movimento em que é dada. E, com efeito, ao sair do mundo das coisas que se reencontra a intimidade perdida. Mas, na verdade, o mundo das coisas não é *o mundo* por si só e a pura transcendência no sentido de uni inteligível puro (que é, também, entrevisto de uma só vez, quando desperto, puro ininteligível) é, no interior do mundo sensível, uma destruição ao mesmo tempo demasiadamente inteira e impotente.

Sem dúvida, a destruição da coisa do mundo arcaico tinha uma virtude e uma impotência opostas. Ela não destruía a coisa universalmente em uma única operação, ela destruía uma coisa precisa isoladamente, *pela negação que é a violência*, que está impessoalmente *no mundo*. Ora, em sua negação, o movimento da transcendência não se opõe menos à violência do que à coisa que a violência destrói. A análise precedente

mostra bem a timidez desse ousado avanço. Ela tem, sem nenhuma dúvida, a mesma intenção fundamental que o sacrifício arcaico, que é, seguindo um destino inelutável, a de suprimir e preservar ao mesmo tempo a ordem das coisas. Mas se ela suprime essa ordem, é elevando-a à negação de seus efeitos reais: contra a violência (a destruição contagiosa de um desencadeamento), a transcendência da razão e da moral dá soberania à sanção da ordem das coisas. Como a operação do sacrifício, ela não condena por si mesmos os desencadeamentos limitados da violência de fato, que estão no mundo dos direitos ao lado da ordem das coisas, mas define-os como o mal desde que coloquem essa ordem em perigo.

A fraqueza do sacrifício era perder sua virtude com o passar do tempo e finalmente ordenar uma ordem das *coisas* sagradas, não menos servil do que a dos objetos reais. A afirmação profunda do sacrifício — a de uma perigosa soberania da violência — tendia, ao menos, a manter uma angústia que dava ao estado de vigília uma nostalgia da intimidade, ao nível da qual apenas a violência tem a força de nos elevar. Mas se é verdade que a transcendência libera uma violência rara no instante de seu movimento, se é verdade que tal violência é o próprio despertar da possibilidade — precisamente porque sendo ela tão inteira não pode ser mantida por muito tempo —, a posição do despertar dualista tem o sentido de uma introdução à sonolência que a segue.

Ao dualismo da transcendência sucede a posição sonolenta (já dada nos deslizamentos iniciais e que apenas ajuda a tolerar o sono) da divisão do mundo entre dois princípios, um e outro incluídos nesse mundo, de que um é, ao mesmo tempo, o do bem e do espírito, e o outro, o do mal e da matéria. Disso resulta, sem contrapartida, um império da ordem real que é uma soberania da servidão. Fica definido um mundo onde a violência livre não tem lugar que não seja negativo.

III - A MEDIAÇÃO

1. Fraqueza geral da divindade moral e força do mal

Precisamente porque a vigília é o sentido do dualismo, o inevitável sono que se segue reintroduz a posição superior do mal. A platitude à qual está limitado um dualismo sem transcendência abre o espírito à soberania do mal que é o desencadeamento da violência. A soberania do bem implicada na vigília e realizada no sono da posição dualista é também uma redução à ordem das coisas, que só deixa abertura no sentido de um retorno à violência. O dualismo pesado volta à posição anterior quando se está desperto: logo o mundo nefasto retoma um valor sensivelmente igual ao que tinha na posição arcaica. Sua importância é menor do que na soberania de uma violência pura, que não tinha o sentido do mal, mas as forças do mal só perdem seu valor divino nos limites de uma reflexão elaborada, e sua posição aparentemente inferior não pode impedir a humanidade simples de continuar a viver sob seu poder. Muitas formas são possíveis: um culto de execração de uma violência tida por irredutível pode captar o interesse de uma consciência cega; e o interesse é abertamente declarado se a execração implica uma completa abertura ao mal, visando uma posterior purificação; enfim, o mal, o mal enquanto tal, pode revelar à consciência confusa que ele lhe é mais caro do que o bem. Mas as diferentes formas da atitude dualista nunca oferecem mais do que uma possibilidade deslizante ao espírito (que sempre deve responder no mesmo instante a duas exigências inconciliáveis: suprimir e conservar a ordem das coisas).

Uma possibilidade mais rica, capaz de acomodar em seus limites suficientes deslizos, é dada na mediação.

A principal fraqueza do dualismo é que ele só oferece lugar legítimo à violência no momento, de pura transcendência, da exclusão racional do mundo sensível. Mas a divindade do bem não pode se manter neste grau de pureza: ela recai de fato no mundo sensível. Ela é objeto, por parte do fiel, de uma busca de comunicação íntima, mas essa sede de intimidade jamais será saciada. O bem é uma exclusão da violência e aí não pode haver ruptura da ordem das coisas separadas, da intimidade, sem violência: de direito, o deus do bem está limitado à violência com a qual ele exclui a violência, e só é divino, acessível à intimidade, na medida em que, de fato, guarde em si a velha violência que não consegue excluir, e dessa forma ele não é o deus da razão, que é a verdade do bem. Em princípio este produz o estiolamento do divino moral em benefício do mal.

2. A mediação do mal e a impotência do deus vingador

Uma primeira mediação do mal sempre foi possível. Se, diante de mim, as forças reais do mal matam meu amigo, a violência introduz a intimidade sob sua forma mais

ativa. No estado aberto em que estou, em decorrência de uma violência sentida, na dolorosa revelação da intimidade da morte, estou de acordo com a divindade do bem que condena um ato cruel. Clamo, na divina desordem do crime, à violência que restaurará a ordem destruída. Mas, na realidade, não foi a vingança, foi o crime que me abriu a intimidade divina. E, na medida em que ela não se transformará num prolongamento da violência irracional do crime, a vingança rapidamente fechará o que foi aberto pelo crime. Pois só é divina uma vingança comandada pela razão e pelo gosto de uma violência desencadeada. A restauração da ordem legal é subordinada por essência à realidade profana. Assim, uma primeira possibilidade de mediação põe em evidência a natureza excepcionalmente deslizante de um deus do bem: ele é divino ao excluir a violência pela violência (menos do que a violência excluída, que é a mediação necessária de sua divindade), mas ele o é na medida em que se opõe ao bem e à razão; e se é pura moralidade racional, o que lhe resta de divindade ele retira de um nome, e de uma propensão a durar daquilo que não é destruído de fora.

3. O sacrifício da divindade

Na segunda forma de mediação, a violência vem à divindade de fora. É a própria divindade que a suporta. Assim como na posição de um deus de vingança, o crime é necessário ao retorno da ordem íntima. Se houvesse aí apenas o homem da ordem das coisas e a divindade moral, não poderia haver entre eles nenhuma comunicação profunda. O homem incluído na ordem das coisas não poderia, ao mesmo tempo, suprimir e conservar essa ordem. A violência do mal deve intervir a fim de que a ordem seja suprimida por uma destruição, mas a vítima ofertada é, ela mesma, a divindade.

O princípio da mediação é dado no sacrifício, em que a oblação é destruída para abrir uma-passagem, um retorno à ordem íntima. Mas na mediação do sacrifício, o ato do sacrificador não é, em princípio, oposto à ordem divina, cuja natureza ele prolonga «mediatamente. Ao contrário, o crime que um mundo da soberania do bem definiu como tal é exterior à divindade moral. Aquele que suporta a violência do mal também pode ser chamado de mediador, mas na medida em que ele mesmo se submete ao poder do aniquilamento, em que ele se renuncia. A simples vítima do mal, que invocava o deus da vingança, não podia receber esse nome, já que suportará involuntariamente a violência da mediação. Mas por ela mesma a divindade invoca o crime, a mediação é a obra comum da violência e do ser que ela despedaça.

Na verdade, o sacrifício da divindade moral nunca é o mistério insondável que habitualmente se representa. E sacrificado *aquele que serve*, e desde o instante em que a soberania é, ela mesma, reduzida a servir à ordem das coisas, ela não pode ser restituída à ordem divina a não ser por sua destruição, na medida em que é uma coisa. Isso supõe a posição do divino em um ser suscetível de ser realmente (fisicamente) suprimido. A violência, assim, suprime e preserva a ordem das coisas, independentemente de uma vingança que pode, ou não, ser buscada. A divindade aceita na morte a verdade soberana de um desencadeamento que inverte a ordem real, mas a desvia para si e a partir daí não serve mais a essa ordem em si mesma: deixa de lhe estar sujeita como as próprias coisas estão.

Assim, ela eleva o bem soberano, e a razão soberana, acima dos princípios de conservação e operação do mundo das coisas. Ou melhor, faz dessas formas inteligíveis o que delas fazia o movimento de transcendência, um além ininteligível do ser, *onde ela situa a intimidade*.

Porém, muito mais fortemente do que a transcendência, cujo movimento de violência era dado independentemente do mal (no arrancar ao mundo sensível a razão), o sacrifício da divindade está ligado à exclusão geral das violências dadas. A própria violência sem a qual a divindade não teria podido se destacar da ordem das coisas é rejeitada como não devendo existir. A divindade só permanece divina por meio do que ela condena.

4. O divino entregue à operação

O paradoxo de uma mediação que deveria não existir não está fundado apenas sobre uma contradição interna. Ele ordena geralmente a contradição na supressão e manutenção da ordem real. A partir da mediação, a ordem real fica subordinada à busca da intimidade perdida, mas à profunda separação da intimidade e da coisa sucede a multiplicidade das confusões. A intimidade — a salvação — é vista como coisa no modo da individualidade e da duração (da operação). A duração lhe é dada como um fundamento a partir da preocupação em durar que comanda a operação. Ela é ao mesmo tempo colocada como o resultado de operações análogas às da ordem real e como sua continuação.

De fato, a ordem íntima só subordina o mundo real de modo superficial. Sob a soberania da moral, todas as operações que pretendem assegurar-lhe o retorno são as exigidas pelo mundo real: as proibições ampliadas que lhe são dadas como condição visam essencialmente preservar da desordem o mundo das coisas. No fim, o homem da salvação introduziu mais os princípios da ordem das coisas na ordem íntima, do que subordinou essa ordem produtora às consumições destrutivas da ordem íntima.

Assim, desde o início esse mundo da mediação e das obras de salvação conduz à expansão de seus limites. Não apenas as violências que a moral condena são aí liberadas de todos os lados, mas um debate tácito se institui entre as obras de salvação, que servem à ordem real, e aquelas que lhe escapam, que a moral estrita contesta, e que dedicam seus recursos úteis às destruições ostentatórias da arquitetura, da liturgia ou da ociosidade contemplativa.

IV - A ATIVIDADE INDUSTRIAL

1. A posição de uma total ausência de relações entre a intimidade divina e a ordem real

Essencialmente o mundo da mediação é o mundo das obras. Nele se constrói a salvação como se fia a lã, quer dizer, nele se age não segundo a ordem íntima, em razão de impulsos violentos, excluindo os cálculos, mas segundo os princípios do mundo da produção, visando um resultado que está por vir, que importa mais do que a satisfação do desejo no instante. A rigor, as obras improdutivas reservam uma margem de satisfação neste mundo. É meritório introduzir aqui embaixo um reflexo dos esplendores divinos (quer dizer, da intimidade); ora, além do mérito que lhe é atribuído, esse ato tem seu valor no instante. Mas como cada possibilidade deve ser subordinada à operação da salvação, a contradição do ato meritório e dos esplendores divinos é ainda mais penosa na obra moral, justificada pela razão.

O efeito das obras é, com o tempo, reduzir de novo a divindade — e o desejo da divindade — ao caráter profano da coisa. A oposição fundamental do divino à coisa, da intimidade divina ao mundo da operação, é ressaltada na negação do valor das obras — na afirmação de uma total ausência de relações entre a graça divina e os méritos. A negação do valor das obras — após a exclusão racional do mundo sensível e a imolação da divindade — é o terceiro modo de extrair da ordem das coisas o divino. Mas essa admirável recusa faz pensar no insensato que se joga no rio para evitar a chuva. Sem dúvida a rejeição das obras é a crítica conseqüente dos compromissos do mundo da mediação, mas não é uma crítica acabada. O princípio da salvação agora, no tempo futuro, e para além deste mundo, o faz retornar à intimidade perdida, desconhece a essência, que não é apenas poder ser subordinado ao que não é, mas só poder ser dado no instante — e na imanência do aqui-embaixo... Manter uma salvação adiada para o além e negar as obras é esquecer que a intimidade só pode ser encontrada por mim — se os dois termos estão *presentes* —, não a intimidade sem mim. Que significa a intimidade restaurada em si mesma se ela me escapa? A transcendência da razão no mesmo instante, pela reminiscência, retirava o pensamento da prisão do mundo sensível; e a mediação que livra o divino da ordem real só introduz a impotência das obras em razão de um não-sentido que seria o abandono do aqui-embaixo. De qualquer modo, não se pode colocar a intimidade divina, a não ser em um ponto, de imediato, como a possibilidade da imanência do divino *e do homem*. Mas a posição da transcendência divina na negação do valor das obras realiza a separação entre o além e o aqui-embaixo: a partir daí o aqui-embaixo é reduzido à coisa, e a ordem divina nele não pode ser introduzida — como acontecia nos monumentos e festividades religiosas.

Num certo sentido, é a renúncia mais necessária: na medida em que o homem se liga inteiramente à ordem real, em que se limita a projetos de operações. Mas a questão não é mostrar a impotência do homem das obras, é tirar o *homem* da ordem das obras. E é

justamente o contrário que opera a negação do valor das obras, abandonando-as para aí encerrar o homem, e mudando o sentido desse valor. A negação de seu valor substitui o mundo das obras subordinadas à ordem íntima por um mundo onde sua soberania se realiza, por um mundo das obras que não tem outro fim que não seja seu próprio desenvolvimento. A partir de então somente a produção é, aqui-embaixo, acessível e digna de interesse; o princípio da destruição improdutiva só é dado no além, e não pode valer para o aqui-embaixo.

2. Visão de conjunto das relações da produção com a destruição improdutiva

Portanto, o que a negação do valor divino das obras abre é o reino das coisas autônomas. Em uma palavra, o mundo da indústria.

Na sociedade arcaica, teoricamente, o mundo das coisas era dado como fim para a violência íntima, mas só podia sê-lo com uma condição: a de que essa violência fosse tida por soberana, que fosse de fato o verdadeiro fim: a preocupação com a produção não passava de uma restrição angustiada; de fato, *a produção estava subordinada às destruições improdutivas*.

Na ordem militar, os recursos disponíveis do mundo das coisas foram destinados em princípio ao crescimento de um império que ultrapassava, no sentido do universal, as comunidades fechadas.

Mas a atividade militar apenas quer, para a ordem das coisas *tal como é*, a forma e o valor universais.

Enquanto os limites do império não fossem atingidos, a produção tinha principalmente a força militar como fim, e a força militar, quando esses limites eram atingidos, era relegada a segundo plano. Ademais, quase que com exceção apenas das necessidades da organização racional de um império, no que toca o uso dos recursos produzidos, a ordem das coisas mantinha na primeira fase, a respeito da ordem íntima, as relações ambíguas da sociedade arcaica; *a produção continuava subordinada ao dispêndio improdutivo*.

Atingido o limite do crescimento imperial, a mediação fez intervir relações não menos ambíguas, porém mais complexas. Teoricamente o uso da produção foi subordinado à moral, mas a moral e o mundo divino se interpenetravam profundamente. O mundo divino tirou sua força de uma negação violenta que ele condenava e permaneceu divino ainda que se confundisse com o fundamento real da moral, portanto, com a ordem das coisas. A contradição aberta do mundo arcaico sucedeu nessas condições o acordo aparente entre um primado nominal do divino, que consome a produção, e, recobrindo-o rigorosamente — sem apresentar, em teoria, nenhuma diferença em relação a ele —, desse primado não menos nominal: a ordem moral, ligada à produção. A ambigüidade da sociedade arcaica se manteve, mas enquanto nela a destruição dos recursos era tida como favorável à produção em razão mesmo da sua característica improdutiva (de sua característica divina), a sociedade da mediação, atribuindo-se a finalidade improdutiva da salvação, quis atingi-la através do modo das operações produtivas. *A destruição*

improdutiva guardou de fato, nessas perspectivas equívocas, uma parte soberana, mas o princípio da operação produtiva dominou geralmente a consciência.

A partir de então bastava contestar o valor da operação na medida em que seu efeito pretendeu se exercer na ordem divina, para com isso chegar ao reino da operação produtiva autônoma. Os atos deixaram de ter um valor subordinado em relação à intimidade reencontrada (da salvação, ou da introdução do esplendor divino neste mundo). Foi aberto assim o caminho ao desenvolvimento indefinido das forças operatórias. A cisão completa da ordem íntima e da ordem das coisas teve como efeito *liberar a produção* de sua finalidade arcaica (da destruição improdutiva de seu excedente) e das regras morais da mediação. O excedente da produção pôde ser consagrado ao crescimento do equipamento produtivo, à acumulação capitalista (ou pós-capitalista).

3. O mundo da redução acabada ou o reino das coisas

A busca milenar da intimidade perdida foi abandonada pela humanidade produtiva, consciente de que eram vãos os caminhos operatorios, mas incapaz de procurar por mais tempo o que apenas pode ser buscado pelos caminhos que lhe pertencem.

Os homens começam a dizer: "Edifiquemos um mundo em que as forças produtivas cresçam cada vez mais. Responderemos cada vez mais a nossas necessidades de produtos materiais".

Logo se percebe que, quando ele mesmo se transforma no homem da coisa autônoma, mais do que nunca o homem se afasta de si próprio. Essa completa cisão abandona decididamente sua vida a um movimento que ele não comanda mais, mas cujas conseqüências finais lhe metem medo. Logicamente esse movimento compromete uma parte importante da produção na instalação de novos equipamentos. Ele suprimiu a possibilidade de um consumo intenso (na medida do volume da produção) do excesso dos recursos produzidos: com efeito, os produtos só podem circular se na prática os consumidores aceitarem, para obter a moeda necessária, colaborar com a obra comum do desenvolvimento dos meios de produção. Essa obra é o grande negócio, e não há nada que lhe seja preferível. Certamente nada se pode fazer de melhor. Quando se *faz* alguma coisa, evidentemente isso significa participar dela, a menos que se lute para torná-la mais racional (mais eficaz no sentido do desenvolvimento) por meios revolucionários. Mas ninguém contesta o princípio dessa soberania da servidão.

Com efeito, nada pode se lhe opor, a não ser a ruína. Pois não existe nenhuma das entidades soberanas de outrora que possa se apresentar e dizer soberanamente: "Vocês me servirão".

A massa da humanidade concordou com a obra industrial, e a seu lado tudo o que pretende subsistir faz o papel de soberano destronado. É claro que a massa da humanidade *tem razão*: comparado ao progresso industrial, o resto é insignificante. Essa massa, sem dúvida, se deixou *reduzir à ordem das coisas*. Mas essa redução generalizada, essa perfeita realização da coisa, é a condição necessária à posição consciente e inteiramente desenvolvida do problema da redução do homem à coisa. É somente em um mundo onde a coisa reduziu tudo, onde o que outrora lhe era oposto revela a miséria das posições

equivocas — e de inevitáveis deslizos — que a intimidade pode se afirmar sem outro compromisso além da coisa. O desenvolvimento gigantesco dos meios de produção tem apenas a força de revelar plenamente o sentido da produção, que é o consumo improdutivo das riquezas — a realização da *consciência de si* nos livres desencadeamentos da ordem íntima. Mas o momento em que a consciência, ao operar esse retorno sobre si mesma, se revela ela mesma a si mesma e vê a produção dedicada a seu consumo, é precisamente aquele em que o mundo da produção não sabe mais o que fazer com seus produtos.

4. A realização da consciência clara da coisa ou a ciência

A condição de uma realização da clara consciência de si é a ciência, que é a culminância de uma consciência clara da ordem real (quer dizer, do mundo dos objetos). A ciência se liga diretamente à autonomia das coisas. E ela própria nada mais é do que a autonomia da consciência das coisas. A consciência, ainda que se desviasse da ordem íntima que, no plano do conhecimento, é o da mitologia, não podia ser clara consciência dos objetos enquanto estivesse na dependência de determinações míticas. Na posição primeira em que o instrumento ordenava a transcendência do objeto, a consciência definia seu objeto apenas sob a forma confusa do espírito. Ela não era então consciência clara do objeto de um modo separado (transcendente): a consciência distinta do objeto ainda não estava desembaraçada do sentimento de si. Na atenção centrada no sacrifício, a consciência estava pelo menos separada da consideração da coisa profana, daquela da intimidade do sacrifício, mas então estava inteiramente na angústia, obcecada pelo sentimento obscuro do sagrado. Assim, a consciência clara dos objetos só foi dada na medida em que o essencial da atenção se desviou deles. A importância das formas operatórias e o desenvolvimento das técnicas de fabricação nos movimentos dirigidos para uma organização imperial (universal) trouxeram uma parte da atenção para o mundo das coisas. E na atenção dirigida principalmente para as coisas que se torna possível a liberdade geral e a contradição dos julgamentos. O pensamento humano escapou às determinações rígidas da ordem mítica e pôs-se a fazer a ciência, onde os objetos são clara e distintamente conhecidos. A clareza precisa foi assim introduzida na consciência e ela organizou suas formas racionais. Mas, na medida em que se elaborou o instrumento do conhecimento claro, tentou-se utilizá-lo para o conhecimento da ordem íntima. Deu-se desse modo um conteúdo híbrido à consciência clara. A ordem íntima, fundamentalmente *irreal*, adaptou suas representações míticas arbitrárias às formas lógicas da consciência dos objetos. Conseqüentemente, introduziu em todo o domínio do conhecimento as decisões soberanas que não exprimem a ordem íntima ela mesma, mas os compromissos que lhe permitem permanecer íntima pela submissão aos princípios da ordem real. E apenas na completa cisão entre o íntimo e o real, e no mundo da coisa autônoma, que a ciência escapou lentamente aos enunciados híbridos da consciência. Mas em seu completo sucesso ela acaba por afastar o homem de si próprio e realiza na espécie do cientista a redução da vida inteira à ordem real. Assim, o conhecimento e a atividade, desenvolvendo-se concorrentemente sem se subordinarem, chegam à instauração de um mundo e de um homem reais acabados, diante dos quais a ordem íntima é representada apenas por balbucios prolongados. Esses balbucios têm ainda uma força pouco comum, por terem ainda a virtude de geralmente opor o princípio da intimidade ao da realidade,

mas a boa vontade com que são acolhidos é sempre marcada pela decepção. Como essas vozes soam fracas! Como seus deslizos ficam evidentes diante da expressão clara da realidade! A autoridade e a autenticidade estão por inteiro do lado da coisa, da produção e da consciência da coisa produzida. Tudo o mais é mentira e confusão.

Essa situação desigual coloca enfim o problema com clareza. Não elevar a ordem íntima à autenticidade e à autoridade do mundo e do homem reais é um equívoco. Isso supõe precisamente substituir os compromissos por uma revelação de seus conteúdos no campo da consciência clara e autônoma ordenada pela ciência. Isso supõe a *consciência de si* dirigindo para a intimidade a lâmpada que a ciência elaborou para clarear os objetos.

5. A consciência de si

A autenticidade de um emprego da ciência elaborada com o conhecimento da ordem íntima exclui de imediato a possibilidade de dar uma forma científica aos enunciados autônomos dos homens da intimidade. Sem dúvida, há na relação do conhecimento objetivo com a intimidade uma primeira diferença, supondo que o objeto possa sempre esperar a luz que o iluminará, enquanto a intimidade, buscando a luz, não pode esperar que ela seja projetada corretamente. Se a restituição da ordem íntima se faz no plano da consciência clara, se deseja a autenticidade e a autoridade da consciência clara, a única que tem a força de desembaraçar a intimidade dos deslizos, ela não poderá se fazer, no entanto, por uma suspensão da existência íntima. E, na medida em que a vontade de consciência clara está em jogo, a intimidade parecerá dada imediatamente no plano dos conhecimentos distintos. A dificuldade em fazer coincidir o conhecimento distinto e a ordem íntima refere-se a seus modos opostos de existência no tempo. A vida divina é imediata, o conhecimento é uma operação que exige a suspensão e a espera. Ao imediatismo no tempo da vida divina respondia o mito e as formas do pensamento deslizante. Uma experiência íntima pode, sem dúvida, abandonar o misticismo, mas deve, cada vez que tem lugar, ser uma resposta inteira a uma pergunta total.

Nessas condições ninguém pode responder corretamente à exigência dada nas formas do conhecimento objetivo a não ser pela posição do não-saber. Independentemente do fato de que a afirmação de um não-saber fundamental pode ser fundada por outra via, a consciência clara do que está em jogo liga desde o início a via divina ao reconhecimento de seu caráter obscuro, da noite que ela abre ao conhecimento discursivo. Essa coincidência imediata da consciência clara e do desencadeamento da ordem íntima não é dada apenas na negação dos pressupostos tradicionais, ela implica a hipótese formulada de uma vez por todas: "A intimidade é o limite da consciência clara: a consciência clara não pode conhecer clara e distintamente nada da intimidade, a não ser as modificações das coisas que lhe estão ligadas". (Nada *conhecemos* da angústia, a não ser na medida em que esteja implicada no fato da *operação impossível*.) A consciência de si escapa assim ao dilema da exigência simultânea do imediatismo e da operação. A negação imediata desvia a operação em direção às coisas, e assim na direção do domínio da duração.

A fraqueza das posições tradicionais da ordem íntima se situa, na verdade, no fato de que elas sempre implicam-na na operação, seja porque lhe emprestaram a virtude operatória, seja porque procuraram atingi-la a partir da operação. O homem colocando sua

essência na operação não pode fazer, evidentemente, com que nele não haja algum laço entre a operação e a intimidade. Seria preciso que ou a intimidade ou a operação fossem suprimidas. Mas tudo o que ele pode fazer é, estando reduzido à coisa pela operação, proceder à *operação contrária*, a uma *redução da redução*.

Em outros termos, a fraqueza das diversas posições religiosas é ter sofrido a alteração da ordem das coisas sem ter tentado modificá-la. As religiões da mediação unanimemente deixaram-na como estava, apenas lhe opondo os limites da moral. Como as religiões arcaicas, elas se propuseram expressamente conservá-la, só a suprimindo com a condição de ter-lhe assegurado a estabilidade. No final, o princípio da realidade se impôs à intimidade.

O que é exigido pela consciência de si não é, para dizer a verdade, a destruição da ordem das coisas. A ordem íntima não pode destruir verdadeiramente a ordem das coisas (como também a ordem das coisas nunca destruiu a ordem íntima até o fim). Mas esse mundo real chegado ao auge de seu desenvolvimento pode ser destruído, no sentido de que pode ser reduzido à intimidade. Em outros termos, a consciência não pode fazer com que a intimidade lhe seja redutível, mas pode retomar ela mesma, *ao inverso*, suas operações, de modo que no limite estas se anulem e que ela mesma se encontre rigorosamente reduzida à intimidade. Evidentemente essa con-tra-operação nada tem que se oponha ao movimento da consciência: ela a realiza inteiramente ao contrário e ninguém se espantará se encontrar ao final a consciência reduzida ao que no fundo ela é — ao que de início cada um de nós sempre soube que ela era. Mas isso só será a consciência clara em um sentido. Ela só reencontrará a intimidade na noite. Para isso terá atingido o mais alto grau de clareza distinta, mas ela realizará tão bem a possibilidade do homem ou do ser, que reencontrará *distintamente* a noite do animal íntimo no mundo — *onde ela entrará*.

6. A destruição geral das coisas

Por um lado dispomos, para começar, da consciência clara sob sua forma elaborada. O mundo da produção, a ordem das coisas, atingiu, por outro lado, o ponto de desenvolvimento em que não sabe o que fazer de seus produtos. A primeira condição torna possível a destruição, a segunda a torna necessária. Mas isso não pode ser feito no empíreo, dito de outro modo, na irreabilidade, onde procede habitualmente a conduta religiosa. O momento da decisão, ao contrário, exige que se considere os aspectos mais pobres e os menos íntimos. E preciso agora descer ao mais baixo do mundo da redução do homem à coisa.

Posso me fechar no meu quarto, e procurar aí o sentido claro e distinto dos objetos que me cercam.

Eis minha mesa, minha cadeira, minha cama. Estão aí como um efeito do trabalho. Para fazê-los e instalá-los em meu quarto foi preciso renunciar ao interesse do momento presente. De fato, eu mesmo tive que trabalhar para pagá-los, quer dizer que, teoricamente, tive que compensar com um trabalho de igual utilidade o trabalho dos operários que os fizeram ou os transportaram. Esses produtos do trabalho me permitem

trabalhar e poderei pagar o trabalho do açougueiro, do padeiro e do camponês que garantirá minha subsistência e a continuação de meu próprio trabalho.

Agora coloco sobre minha mesa um grande copo de vinho.

Fui útil por ter comprado uma mesa, um copo, etc.

Mas esta mesa não é mais um meio de trabalho: ela me serve para beber.

Na medida em que coloco meu copo na mesa, *eu a destruí*, ou, pelo menos, destruí o trabalho que foi preciso para fazê-la.

Evidentemente que de início destruí inteiramente o trabalho do vinicultor. Meu ato de beber, ao contrário, só destruiu infimamente o trabalho do carpinteiro. Pelo menos esta mesa, neste quarto, pesada de encadeamento com o trabalho, não teve por algum tempo outra finalidade que não o meu desencadeamento.

Vou agora me lembrar do uso que fiz do dinheiro ganho na minha mesa de trabalho.

Se esbanjei uma parte desse dinheiro, esbanjei uma parte do tempo; o resto me permitiu viver, mas a destruição da mesa já está mais avançada.

Tivesse eu por uma só vez agarrado o instante pelos cabelos, todo o tempo precedente já estaria sob o poder desse instante apreendido. E todas as subsistências, todas as ocupações que me permitiram chegar aí são imediatamente destruídas, se esvaziam infinitamente como um rio no oceano desse instante ínfimo.

Não há nesse mundo nenhum empreendimento, por maior que seja, que tenha outra finalidade que não a perda definitiva no instante fútil. Assim como o mundo das coisas nada é no universo supérfluo onde ele se anula, do mesmo modo a massa dos esforços nada é perto da futilidade de um só instante. O instante é livre e, ao mesmo tempo, submisso, empenhado furtivamente em miúdas operações pelo medo de deixar *se perder o tempo* que justifica o valor pejorativo da palavra fútil.

Isso introduz como um fundamento da *consciência clara de si* a consideração dos objetos anulados e destruídos no instante íntimo. É o retorno à situação do animal que come outro, é a negação da diferença entre o objeto e eu mesmo, ou a destruição geral dos objetos enquanto tais no campo da consciência. Na medida em que a destruo no campo de minha consciência clara, esta mesa deixa de formar uma tela distinta e opaca entre o mundo e eu. Mas esta mesa não poderia ser destruída no campo da minha consciência se eu não desse à minha destruição suas conseqüências na ordem real. A redução real da redução da ordem real introduz na ordem econômica uma reversão fundamental. Trata-se, para preservar o movimento da economia, de determinar o ponto em que a produção excedente se escoará como um rio *para fora*. Trata-se de consumir — ou de destruir — infinitamente os objetos produzidos. Isso poderia ser feito igualmente sem a menor *consciência*. Mas é na medida em que a consciência clara triunfar que os objetos efetivamente destruídos não destruirão os próprios homens. A destruição do sujeito como indivíduo está, com efeito, implicada na destruição do objeto como tal, mas a guerra não é sua forma inevitável: não é, de qualquer maneira, sua forma consciente (pelo menos se a consciência de si deve ser, em sentido geral, humana).

Para quem...

A posição de uma atitude religiosa que resultaria da consciência clara, e que excluiria, se não a forma extática da religião, pelo menos sua forma mística, difere profundamente das tentativas de fusão que inquietam os espíritos preocupados em remediar a fraqueza das posições religiosas dadas no mundo presente.

Aqueles que se assustam no mundo religioso da discordância dos sentimentos, que procuram a ligação das diferentes disciplinas e querem negar resolutamente aquilo que opõe o saniassim ao prelado romano, ou o sufi ao pastor kierkegaardiano, acabam por emascular — de um lado e de outro — o que já procede de um compromisso da ordem íntima com a ordem das coisas. O espírito mais distante da virilidade necessária para unir a *violência* e a *consciência* é o da "síntese". A preocupação em agregar o que foi revelado pelas possibilidades religiosas separadas e de fazer do conteúdo que lhes é comum o princípio de uma vida humana elevada à universalidade parece inatacável, a despeito de seus resultados sem sabor mas, *para quem a vida humana é uma experiência a ser levada o mais longe possível*, a *soma universal* é necessariamente a da sensibilidade religiosa no tempo. A síntese é o que mais claramente revela a necessidade de ligar decididamente esse mundo ao que é a sensibilidade religiosa em sua soma universal no tempo. Essa clara revelação de um fracasso de todo o mundo religioso vivo (acusado nessas formas sintéticas que abandonam a estreiteza de uma tradição) não era dada na medida em que as manifestações arcaicas do sentimento religioso nos apareciam independentemente de sua significação, como hieróglifos em que somente o deciframento formal tinha sido possível; mas se essa significação é dada, se, em particular, a conduta do sacrifício, a menos clara, porém a mais divina e a mais comum, deixa de estar fechada para nós, a totalidade da experiência humana nos é restituída. E se nos elevamos pessoalmente aos mais altos graus da consciência clara, não está mais em nós a coisa submissa, mas o *soberano* cuja presença no mundo, dos pés à cabeça, da animalidade à ciência e do instrumento arcaico ao *non-sense* da poesia, é a da humanidade universal. Soberania designa o movimento de violência livre e interiormente dilacerante que anima a totalidade, resolve-se em lágrimas, em êxtase e em acessos de riso e revela o impossível no riso, no êxtase ou nas lágrimas. Mas o impossível assim revelado não é mais uma posição deslizante, é a soberana consciência de si que, precisamente, não se desvia mais de si.

PARA QUEM A VIDA HUMANA É UMA EXPERIÊNCIA A
SER LEVADA O MAIS LONGE POSSÍVEL...

Não quis exprimir meu pensamento mas ajudá-lo a arrancar da
indistinção o que você mesmo pensa...

Você não difere de mim mais do que sua perna direita difere da
esquerda, mas o que nos une é O SONO DA RAZÃO - QUE
ENGENDRA MONSTROS.

APÊNDICE

QUADRO GERAL E REFERÊNCIAS

Creio que devo apresentar um quadro⁵ que permita perceber ao mesmo tempo o desenvolvimento das possibilidades sucessivas sobre o modo das perspectivas visuais. Essa figura insiste sobre um caráter dialético do desenvolvimento cujas fases vão de oposição em oposição e da estagnação ao movimento. Mas ela oferece sobretudo a vantagem de ser clara.

Infelizmente essa clareza não existe sem inconvenientes.

Ela tende a privar minha exposição de uma virtude que ela deve pretender.

Na medida do possível, busquei apresentar o movimento lógico que precede a forma que teria no último estado da consciência, quer dizer, livre de uma elaboração das formas históricas ou etnográficas. Por isso excluí a discussão e as referências. E que eu não queria ligar esses desenvolvimentos à análise das realidades particulares que lhes são expressamente estrangeiras: por definição essas realidades respondem de um modo caprichoso, e sempre imperfeito, à necessidade que exprimem. Em última instância, essa necessidade pode ter funcionado sem reservas sem nunca ter sido inevitável em um momento preciso. Formas por mim apresentadas como solidárias podem às vezes ter sido desenvolvidas uma após a outra. Por outro lado, tive que articular as etapas de um movimento como se tivesse havido descontinuidade, quando a continuidade é a regra e as formas de transição têm um lugar considerável na história. As formas híbridas, resultantes dos contatos, ao longo do tempo, de civilizações muito diferentes, também introduzem confusão. Enfim, é claro que condições regularmente dadas em uma etapa qualquer podem se reencontrar e funcionar em alguma etapa posterior.

Evidentemente essa aparente desenvoltura não se opõe de modo algum a discussões possíveis, mais exatamente, necessárias. Repito que se trata de um trabalho que está longe da conclusão. E precisamente o trabalho concluído, se possível, deveria resultar de eventuais discussões. É um erro comum de perspectiva ligar a contestação de um ponto particular à da solidez do conjunto esboçado. Este conjunto é, ele mesmo, o resultado de minhas próprias contestações e não há nenhuma dentre elas que não o tenha enriquecido, se bem que, além de um certo ponto, jamais tive de mudá-lo sensivelmente. Dada a coesão geral, uma contradição justificada não é o ataque que o contraditor facilmente imagina, é uma ajuda. (Fico contente em citar como exemplo as intervenções amigáveis de Mircea

⁵ Esse quadro não foi encontrado entre os papéis de Bataille.

Eliade: uma delas, em particular, me permitiu situar o "Ser supremo" no mundo dos espíritos.) Se é verdade que uma coesão deve necessariamente se afastar dos dados caprichosos do mundo histórico, é preciso tentar reduzir todos esses dados ao conjunto e apenas na medida em que o conjunto tiver sido polido por essas reduções é que poderá revelar facilmente a outros os conteúdos de seu próprio pensamento.

Gostaria de ajudar meus semelhantes a se acostumarem à idéia de um movimento *aberto* da reflexão. Esse movimento nada tem a dissimular, nada a temer. É verdade que os resultados do pensamento estão bizarramente ligados a provas de rivalidade. Ninguém pode separar inteiramente o que pensa, da autoridade real que aí terá sua expressão. E a autoridade se adquire ao longo de jogos cujas regras tradicionais, um pouco arbitrárias, levam aquele que se exprime a dar de seu pensamento a idéia de uma operação definitiva e sem defeito. É uma comédia desculpável, mas ela isola o pensamento nas ostentações que nada têm a ver com um procedimento real, forçosamente doloroso e aberto, sempre à procura de ajuda e jamais de admiração.

Essa justificativa do método seguido não poderia me impedir de perceber seus verdadeiros inconvenientes, que tocam a ininteligibilidade. Embora as representações só adquiram seu sentido pleno a partir do momento em que se destacam de realidades às quais se referem (sem ser positivamente fundadas em algumas delas), só se tem sua inteligibilidade plena quando elas permitem esclarecer as formas históricas em geral. Esse esquema, que deveria evitar sistematicamente as referências precisas, nem por isso deveria deixar de ser seguido por uma elucidação da história com a ajuda de suas figuras.

Não obstante, vou me limitar a dar um exemplo escolhido com a intenção de mostrar de maneira geral a liberdade necessária a esse modo de interpretação.

Não é inútil precisar aqui que o Islã não pode ser considerado em seu conjunto como uma forma que responde a uma única das definições dadas. O Islã é desde o início uma ordem militar, limitando até com mais rigor que outras as atividades que não têm como fim a força e a conquista militar. Mas ele apresenta as seguintes particularidades: passa, de modo súbito e descontínuo, da civilização arcaica perdulária à militar; não realiza, no entanto, todas as suas possibilidades, pois conhece, *ao mesmo tempo*, sob uma forma de certo modo abreviada, o desenvolvimento de uma economia de salvação. Portanto, não tem em sua primeira fase nem todas as características da ordem militar nem todas as da economia de salvação. Por um lado, para ele é estranho o desenvolvimento autônomo da consciência clara ou da filosofia (no entanto, através da iconoclastia oposta ao hieratismo bizantino, vai ainda mais longe do que a ordem militar clássica na redução das formas de arte à razão). Por outro, dispensa a mediação e mantém uma transcendência do mundo divino, que responde ao princípio do tipo militar de uma violência dirigida para fora. Mas o que é verdade para o Islã primitivo não é, absolutamente, para o Islã tardio. *A partir do momento em que o império muçulmano atingiu os limites de crescimento*, o Islã passou a ser uma perfeita economia de salvação. Ele simplesmente teve formas de mediação menos acentuadas e menos patéticas do que o cristianismo. Mas conheceu, como o cristianismo, uma vida espiritual dispendiosa. O misticismo e a vida monástica se desenvolveram, as artes se mantiveram, em princípio, nos limites da iconoclastia, mas escaparam de todas as maneiras à simplificação racional. O Islã, devido a um papel

relativamente fraco da violência interior, é até, das diversas economias de salvação, a mais estável, a que melhor assegura a estabilidade de uma sociedade.

Essa espécie de aplicação de um método queria mostrar, por um lado, a distância que separa a realidade das figuras de um esquema e, por outro, a possibilidade de posteriormente reduzi-la.

As referências a seguir se mantêm com a mesma reserva. Mas como essas aplicações, elas são capazes de situar uma construção muito bizarramente distante de seus fundamentos. Mantendo o caráter distanciado de minhas exposições, parece-me possível, caso se queira, ligá-las retroativamente a algumas de suas origens. Faço isso na forma de referências a escritos cujos autores se dirigiram de alguma maneira às concepções precisas dessa "teoria", ou cujos conteúdos dão pontos de referência que guiaram meus passos.

Quero apresentá-las numa sucessão ao acaso, seguindo a ordem alfabética dos nomes de autor.

GEORGES DUMÉZIL. *Mitra-Varuna*. 2ª ed. Gallimard, 1948.

As interpretações da mitologia indo-européia buscadas nos admiráveis trabalhos de Georges Dumézil, em particular as apresentadas na presente obra — depois de *Ouranos-Varuna* (1931) e *Flamine-Brahmane* (1933) —, respondem à construção que desenvolvi: as teses, as antíteses e as sínteses conscientemente hegelianas de Georges Dumézil dão a oposição da violência pura (do lado negro e nefasto do mundo divino — Varuna e os gandarvas, Rômulo e os lupercos) à ordem divina que se concilia com a atividade profana (Mitra e os brâmanes, Numa, *Dius Fidus* e os flâmines) e sua resolução na violência exterior e eficaz de uma ordem militar humana e racional.

EMILE DURKHEIM. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 2ª ed. Alcan, 1925.

Emile Durkheim me parece hoje em dia injustamente depreciado. Distancio-me de sua doutrina mas não sem dela manter o essencial.

ALEXANDRE KOJÈVE. *Introduction à la lecture de Hegel*. Gallimard, 1947.

Essa obra é uma explicação da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. As idéias que aqui desenvolvi estão nela, no essencial. Faltaria precisar as correspondências entre a análise hegeliana e esta "teoria da religião": as diferenças de uma representação à outra me parecem facilmente redutíveis; a principal refere-se à concepção que apresenta a destruição do sujeito como a condição — necessariamente irrealizável — de sua adequação ao objeto; sem dúvida, desde o início isso implica um estado de espírito radicalmente contrário à "satisfação" hegeliana, mas aqui os contrários coincidem (apenas coincidem, e a oposição em que coincidem não pode, dessa vez, ser ultrapassada por nenhuma síntese: há identidade do ser particular e do universal e o universal só é verdadeiramente dado na mediação da particularidade, mas a anulação do indivíduo no inindividual só vence a dor — ou a alegria dolorosa — na morte, ou no estado de ataraxia — comparável à morte da satisfação realizada; donde a manutenção da resolução no nível anterior do êxtase, que não é anulação...). Tendo aqui me referido ao trabalho de Alexandre Kojève, devo insistir sobre um ponto:

qualquer que seja a opinião que se tenha da exatidão de sua interpretação de Hegel (e creio dever atribuir às possíveis críticas sobre esse ponto um valor apenas limitado), essa *Introdução*, relativamente acessível, não apenas é o instrumento primeiro da *consciência de si*, mas o único meio de considerar os diversos aspectos da vida humana — em particular os aspectos políticos — de maneira diferente da de uma criança que considera os atos dos adultos. Ninguém poderia efetivamente aspirar à cultura sem ter assimilado seus conteúdos. (Desejo ainda sublinhar aqui o fato de que a interpretação de Alexandre Kojève não se afasta, de modo algum, do marxismo: é até fácil perceber que a presente "teoria" está sempre rigorosamente fundada sobre a análise da economia.)

SYLVAIN LÉVI. *La doctrine du sacrifice dans les brahmanas*.

A interpretação do sacrifício é o fundamento da "*consciência de si*". A obra de Sylvain Lévi é uma das peças essenciais dessa interpretação.

MARCEL MAUSS. *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*.

_____. *Essai sur le don*.

A primeira dessas obras é a elaboração magistral dos dados históricos sobre o sacrifício antigo. A segunda está na base de qualquer compreensão da economia ligada a formas de destruição do excedente da atividade produtiva.

SIMONE PÈTREMENT. *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*. Gallimard, 1946.

Simone Pètrement, cuja posição social é a dos antigos gnósticos, apresenta com notável clareza nesse pequeno livro a questão da história do dualismo. Analisei a partir de seus dados a transição do dualismo arcaico ao dualismo espírito-matéria, ou melhor, transcendência-mundo sensível, a única considerada pela autora.

BERNARDINO DE SAHAGÚN. *Histoire de la Nouvelle Espagne*.

A pesquisa desse monge espanhol sobre a situação do México anterior à Conquista, em particular sobre os numerosos sacrifícios humanos celebrados nos templos do México, foi realizada com os astecas que deles foram testemunhas. E o documento mais bem autorizado e o mais detalhado que temos sobre os aspectos terríveis do sacrifício. E preciso necessariamente rejeitar as representações do homem ou da religião que deixam suas formas agudas à sombra de uma pretensa monstrosidade. Somente uma imagem que transparece através delas está à altura dos movimentos íntimos de que se desvia a consciência, mas que ela deve finalmente reencontrar.

R.-H. TAWNEY. *Religion and the rise of capitalism*. Nova York.

As análises desse livro, fundadas numa informação muito extensa, mostram a importância da decidida separação entre os mundos profano e sagrado na origem do capitalismo. O protestantismo introduziu a possibilidade dessa separação negando o valor religioso das obras: o mundo das formas operatórias da atividade econômica

recebeu dela — mas com o correr do tempo — uma autonomia que permite o desenvolvimento da acumulação industrial.

MAX WEBER. *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.

O célebre estudo de Max Weber pela primeira vez ligou com precisão a própria possibilidade da acumulação (do emprego das riquezas ao desenvolvimento das forças de produção) à posição de um mundo divino sem relação concebível com o aqui-embaixo, onde a forma operatória (o cálculo, o egoísmo) separa radicalmente da ordem divina o consumo glorioso das riquezas. Max Weber, mais que Tawney, insistiu na mudança decisiva introduzida pela Reforma, que tornou a acumulação possível na base pela negação do valor das obras e pela reprovação da despesa improdutiva.

impressão e acabamento
yangraf

TEL.: (011) 296 1630 FAX: (011) 296-6096

O leitor tem em mãos um livro desconcertante. Sob o título sóbrio — e aparentemente acadêmico — de *Teoria da religião*, escondé-se um pensamento ousado, cujo rigor decorre de um obstinado exercício de liberdade intelectual. Averso às filosofias que se cristalizam em modelos, Georges Bataille expõe aqui um percurso do pensamento ou, como ele mesmo diz, "o movimento aberto e inacabado da reflexão". Tal procedimento é exemplar neste ensaio de antropologia filosófica: a liberdade com que o autor analisa os princípios das condutas religiosas resulta em hipóteses instigantes que, com certeza, vêm abalar algumas "verdades" contemporâneas.

Teoria da religião nos incita inicialmente a repensar as relações entre misticismo e mistificação. Tema candente e atualíssimo, reiterado nas afirmações correntes de que uma nova onda de espiritualidade tomou conta do mundo ocidental. Examinando as práticas de rituais arcaicos, Bataille conclui que a religiosidade autêntica só encontra seus fundamentos fora do ciclo da atividade útil, livre das exigências do trabalho e do capital. A matéria complexa da experiência espiritual não pode, pois, se confundir jamais com o discurso falacioso de supostos magos e gurus que se anunciam como porta-vozes dos deuses, com o aval suspeito dos meios de comunicação.

Por trás dessas concepções esboça-se uma severa crítica ao mundo moderno, desencantado e triste. Escrito em 1948, sob o impacto da depressão que a Segunda Guerra Mundial produziu na intelectualidade européia de esquerda, este ensaio expressa uma profunda nostalgia de um sentido sagrado para a vida. Nostalgia essa que habita o pensamento de Georges Bataille. Mas atenção, leitor: a apologia do espírito religioso que aqui se encontra é realizada por um ateu convicto, admirador de Sade e Nietzsche. Desse "místico sem deus", segundo a feliz definição de Sartre, só poderíamos mesmo esperar um livro desconcertante. *Teoria da religião* é um convite à ousadia de pensar.